DELLA

CONOSCENZA

INTELLETTUALE

DELLA

CONOSCENZA

INTELLETTUALE

TRATTATO

DI

MATTEO LIBERATORE

D. C. D. G.

PARTE PRIMA

DI QUATTRO MODERNI SISTEMI FILOSOFICI

ROMA
UFFIZIO DELLA *CIVILTÀ CATTOLICA*
Piazza di S. Ignazio 171.
1857.

RAGIONE DELL' OPERA

Acciocchè niuno, che prende a leggermi, abbia a cercare in queste pagine altra cosa da quella, ch' io divisai; penso di dovere spiegare sin da principio il fine, a cui ho mirato nel dettarle. Io ho inteso di esporre ed illustrare, secondo che le mie forze comportassero, le dottrine filosofiche di S. Tommaso d'Aquino.

A questa mia così esplicita dichiarazione non mancheranno di quelli che, aggrottando le ciglia, si sentiranno tentati di darmi nell' animo loro accusa di retrogrado e di stagnante. Ma se costoro discreti sono e cortesi, non s'indurranno a sentenziarmi sì crudamente, senza udir prima le mie discolpe.

Quale che possa essere in questo particolare la sinistra disposizione d'alcuni; certo è che la filosofia di S. Tommaso formò per molti secoli l'ornamento e il decoro delle accademie cristiane. Egli salutato dai cattolici qual principe del pensiero, fu dagli stessi

eterodossi avuto in altissimo pregio in tempi eziandio che più fiere avvampavano le ire contro gli antichi ordini della scienza. Tra i protestanti di maggior fama altri gli diè lode di sodezza, altri d'eccellenza d'ingegno, altri di vastità di sapere [1]. Se dunque io non facessi altro se non agevolare a coloro che lo bramassero l'intelligenza degli scritti di un tanto uomo, dovrei per ciò solo essere gridato reo di violato progresso? Sarebbe piacevole daddovero che in un secolo, in cui la tolleranza filosofica fa buon viso e dà merito di promosso incivilimento a chiunque evoca dall' obblio ogni più stravagante sistema; non si abbiano che sdegni e rabbuffi per chi rinnovella i pensamenti d'uno de' più chiari lumi della sapienza cattolica! E non potrebbe questa mia tenue fatica estimarsi proficua, almen sotto l'aspetto della erudizione e della storia?

Benchè, se ho a dire il vero, non è l'importanza storica che mi mette in mano la penna, è l'importanza scientifica. Conciossiachè io porto ferma opinione che la dottrina dell' Angelico non solo non si oppone al verace progresso, ma anzi è la sola che possa spianargli debitamente il sentiero. La verità di questa sentenza fu con ragioni vive e calzanti dimostrata nel Periodico, la *Civiltà Cattolica*, da Giuseppe Calvetti; l'autorità del quale ha sopra quanti lo conobbero grandissimo peso, vuoi per la perspicacia

1 *Thomas Aquinas ad solidum tendere solet.* LEIBNIZ, Theod. §. 330.

Virum magnum (S. Tommaso) *et excellenti ingenio praeditum.* BUDDEO, Instit. Theolog. Dogm. l. III, c. 2.

Fatemur omnino fuisse in Thoma iudicandi aciem non mediocrem, ingenium excellens, lectionis copiam et inexhaustam prorsus solertiam. BRUCKER, Hist. crit. philos. t. III, p. 2, per. 2, l. 2, cap. 3, sect. 2.

di mente, vuoi per la copia delle conoscenze, onde egli era fregiato [1]. Questo mio dolce compagno entrava spesso a parlare della graduazione e del collegamento degli esseri, della loro rispondenza all' ordine gerarchico delle idee, del nesso e della euritmia che quinci ridondava nelle scienze. E nel ragionare questi suoi alti intendimenti nulla più sovente ripeteva ed inculcava, che questa sentenza: la filosofia, benchè debba giovarsi di tutte le specolazioni moderne nel giro delle scienze naturali, non essere tuttavia per giungere giammai a stabilità e grandezza, se non ritornando ai principii razionali del sommo Aquinate. Quali poi fossero gli argomenti che a così pensare il movessero, quale il modo da attuare un tale ritorno, e quale l'opportunità che se ne porge al tempo d'oggi, fu splendidamente da lui discorso nel luogo dianzi ricordato [2]. Perchè io potrei senza più rimettere ad esso i miei lettori, non confidando di poter dimostrare il medesimo assunto con pari ga-

1 Giuseppe Calvetti fu uno dei più solerti scrittori della *Civiltà Cattolica*. D'ingegno poderoso ed esercitato in teologia, in filosofia, nelle fisiche e matematiche, egli era oltre a ciò uomo di alti spiriti, di rara prudenza, e per le sue molte ed amabili virtù religiose caro a quanti usarono con lui. Benchè fosse il più giovine tra' suoi colleghi, venne tuttavia prescelto a sopraccapo di tutti, allorchè chi sedeva a quell'uffizio dovette per qualche tempo allontanarsene. Fu rapito all' amore de' suoi nel mezzo appunto del cammin d'una vita auguratrice di grandi cose a servigio della Chiesa, delle scienze e delle lettere. Chi poi vuol formarsi un concetto della nobiltà e gentilezza del suo carattere, legga se non altro la teorica dell' educazione da lui dettata nella *Civiltà Cattolica;* giacchè niuno seppe meglio di lui trasfondere la sua anima nei proprii scritti e dipingervi in certa guisa sè stesso.

2 CIVILTÀ CATTOLICA, II Serie, Vol. III, pag. 265. *Del progresso filosofico possibile nel tempo presente.*

gliardia e sodezza. Nondimeno, acciocchè non sembri che io voglia solamente farmi scudo dell' altrui suffragio; ne ragionerò anch' io alcuna cosa come preambolo generale di tutto il lavoro che ho divisato.

Comechè grandi sieno e copiosi gli acquisti fatti da due secoli in qua in molte appartenenze dell' umano sapere; pure non può negarsi che, quanto al mutuo loro legame, le arti e le scienze dimorano tuttavia sequestrate le une dalle altre per mancanza di un principio comune che le vivifichi e vivificandole le colleghi. Esse formano ancora una collezione disgregata di parti e quasi una massa inorganica, a cui non si è data finora unità sintetica che le armonizzi e con maestrevole costruttura ne congegni un solo sistema. Questa unità, questa virtù organizzatrice non può sorgere dalle stesse scienze che debbono venirne informate; siccome il principio di vita non può risultare dalla collezione degli atomi, che formano il corpo del vivente, nè dalle forze fisiche o chimiche, ond' essi sono variamente combinati tra loro e congiunti. Quella virtù abile a dare interna colleganza e vital movimento alle singole discipline, uopo è che proceda da una scienza più alta, la quale in ciascuna d' esse sostanzialmente influendo, tutte nell' ampiezza de' suoi principii le abbracci e comprenda. Il che come avvenga conoscesi di leggieri, chi volga un guardo all' intrinseca condizione delle scienze.

Oltre alle discipline particolari, le quali hanno obbietti determinati e secondarii, come sarebbero la fisica, la matematica, la fisiologia ed altre infinite, ci ha una scienza universale e prima, la quale contempla i principii supremi e le cause altissime, a cui

nella contemplazione dell' universo possiamo adergerci. Codesta scienza appellasi filosofia. Essa, come scienza separata, ha oggetto a sè, da non confondersi con quello di nessun' altra; perchè contempla quei principii generalissimi e quelle ragioni ultime in loro stesse e secondo le comuni ed astratte loro influenze. Che se sì fatti principii e sì fatte ragioni ultime si considerano non più da sè e sotto aspetto assoluto, ma nella loro applicazione a qualche determinato obbietto, verbigrazia al diritto, alla storia, alle arti, per cavarne la più alta spiegazione possibile in quell' ordine peculiare ; si avrà non più la filosofia da sè nomata, senz'altra giunta; ma la filosofia del diritto, della storia, delle arti, la filosofia in somma sotto una data relazione ed un particolare riguardo. Ma, oltre di queste applicazioni parziali, l' obbietto della filosofia è suscettivo di un' applicazione generale a tutti i diversi rami dello scibile umano, connettendo tra loro le leggi e le ragioni ultime di ciascheduno , e considerandole non da sè separatamente, ma nel loro intreccio scambievole e nella loro vita comune; sicchè ne risulti un bene inteso ed ordinato organismo. Allora sorge una scienza non solo materialmente ma formalmente universale, che può chiamarsi filosofia enciclopedica o semplicemente enciclopedia, la quale serve a dare unità e vita a tutte le altre scienze particolari. Come ognun vede, l'elemento materiale di essa è offerto dalle singole discipline, ma l' elemento formale non è porto che dalla sola filosofia. Onde questa a ragione si dice essere a rispetto loro *sapienza,* cioè scienza sovrana e regolatrice di tutte le altre nel puro ordine di natura; e si denomina altresì *scienza prima,* per essere i suoi

dettati presupposti alla piena e compiuta intelligenza d'ogni altra inferior disciplina.

Ora ecco la grande opera, a cui sembra oggimai che aspiri l'età corrente, e di cui già varii tentativi furono fatti in Alemagna, in Francia ed in Italia, con assai infelice succedimento. Ei pare che la mente umana, già sazia degl'incrementi ottenuti nelle peculiari scienze, si volga ora a volerne rannodare insieme e congiungere le sparte membra coll'innestarvi l'elemento filosofico. E perciocchè non è possibile travagliarsi in ciò efficacemente, se prima quell'elemento non venga colto ed assodato; quindi è che un insolito impulso verso le speculazioni filosofiche si manifesta universalmente negli animi, e tutti invocano il perfezionamento di quella scienza, che tra le naturali tiene luogo di suprema. Al che si aggiunge la persuasione, prodotta anche nei più pertinaci, della grande efficacia che hanno le idee nel giro altresì delle azioni. Imperocchè si è toccato con mano che la corruzione morale, la quale tanto imperversò in questi ultimi tempi, fino a volere crollate le colonne stesse dell'ordine politico e religioso, non altronde trasse le primi origini, se non dalle ree dottrine specolative che impunemente si divolgarono colla voce e colla stampa. Onde le specolazioni astratte, da molti prima neglette o derise, sono venute novellamente in onore; sicchè lo spaziare per le sublimi regioni della Metafisica non è più, come in addietro, considerato quale occupazione sterile e da oziosi, ma è tenuto per istudio fruttifero e da menti operative ed attuose.

Stando così le cose, senza dubbio si vede da ognuno niente essere più conforme al progresso, che coo-

perare a questa universale tendenza, cercando di raddrizzarla coll'appurare e chiarire l'elemento filosofico, da cui al presente dipendono le future sorti non pure della scienza, ma de' costumi eziandio sì privati come pubblici.

Senonchè vano sarebbe l'impromettersi di conseguire un tanto scopo, tenendosi ai sistemi scientifici segnati col nome di moderni [1]. I nuovi principii, che la così detta riforma filosofica sostituì agli antichi, sono stati coltivati e promossi per ben due secoli da molti splendidi ingegni ed operosi; e nondimeno quanto più la specolazione li andò fecondando, e tanto più rovinose illazioni produssero. Ond' essi sono venuti presso molti in voce di mala pianta, da cui rado è che si colga buon frutto. Un grido pressochè universale li accusa d' avere generata la miscredenza, che sì fieramente ammorba gli animi, e i più sinceri tra' loro stessi ammiratori lungi dal negarlo ne menano vampo. Per che gli onesti riconoscono concordemente il bisogno di una ristorazion radicale in questa parte nobilissima del sapere, e la necessità di rivolgersi per tale intento alle antiche fonti de'Padri e de'Dottori cattolici per attingerne pure e fecondatrici acque.

In cosa, la quale non si sa perchè ad alcuni ha sapore di forte agrume, io non voglio continuarmi con

1 Con questa voce vogliamo significare le sole dottrine de' novatori propriamente detti, come sarebbero il Cartesio, il Locke, il Malebranche, il Kant e tutti quelli ehe ne ormarono le vestigie. Non intendiamo in nessun modo comprendervi quei più cordati, che in varie parti e massimamente in Italia talmente aderirono ai nuovi placiti della scienza, che non abbandonarono mai del tutto i capi almeno più fondamentali della prisca sapienza.

mie parole, ma invito altri a parlare in mia vece; e scelgo tra tutti un tedesco come persona più competente, per appartenere a quella nazione, presso cui la rinnovellata sapienza ricevette il suo più ampio esplicamento. Il Dottor *Clemens*, scrittore chiarissimo in Alemagna, si esprime coi seguenti termini sopra questo subbietto: « Che la filosofia moderna, da che manomise i principii dei nostri maggiori e seguì nuovi metodi e tentò nuove vie, sia venuta a poco a poco allontanandosi dalla fede, fino a diventare apertamente nemica della verità cristiana, sicchè oggimai gli uomini di sano intelletto l'hanno in odio ed esecrazione o almeno in disprezzo; non può negarsi da chiunque ha occhi in fronte per mirare i fatti che ci sono presenti. Per la qual cosa, se non vogliamo riputar falsa quella sentenza del Salvatore: *Voi li conoscerete dai loro frutti;* uopo è che una pianta, la quale generò pomi così pestiferi, sia divelta e schiantata dalle radici. Che i moderni filosofi, scostandosi dagli antichi, siensi forviati dal retto sentiero, ciò mi sembra più chiaro della luce stessa del sole. Ora chiunque esce di strada, non può giammai pervenire alla meta, se non si rifà a quel punto del suo cammino, onde prima cominciò a traviare. Un tale regresso è condizione indispensabile d'ogni vero progresso. Io dunque stimerò vani tutti gli sforzi e studii di coloro, i quali, spaventati dalle conseguenze di questa o quella dottrina moderna, ne abbandonano le tracce ma ne ritengono i principii per fabbricarne nuovi sistemi filosofici; e penso doversi ritornare a quella ragione di filosofare che i recenti abbandonarono, se vogliamo ristabilire una filosofia veracemente cristia-

na [1] ». Ragionando poi della opportunità del tempo presente, soggiunge : « Nè la condizione de' tempi è di sinistro augurio. Perocchè dopo essersi per la ristorazione filosofica tentato ogni altro mezzo, sicchè alcuni tornando fino a Cartesio vanamente cercarono nella emendazione e spiegazione della sua dottrina un rimedio ai nostri mali; sembra omai consentaneo alla natura e alla ragione di salire alquanto più alto, e porre il pensiero e le cure a far sì che quella pietra, la quale malamente gli edificatori riprovarono, diventi di bel nuovo pietra angolare dell'edifizio [2] ».

1 *Etenim philosophiam recentiorem, ex quo tempore maiorum nostrorum principia manumittere, proprium sibi procedendi modum sequi novasque vias tentare coepit, paulatim a fide defecisse, veritati christianae inimicam evasisse, necnon eo devenisse, ut sanae mentis hominibus aut odio et exsecrationi, aut contemptui et ludibrio sit; neminem potest effugere, qui videt ea, quae prae oculis habet. Unde efficitur, ni falsa sint Salvatoris verba: « ex fructibus eorum cognoscetis eos, » arborem, quae tam malos fructus edidit, natura esse malam, ideoque radicitus extrahendam et exstirpandam. Philosophos igitur recentiores, quum a superioribus digressi sunt, a recta via aberrasse, hoc mihi videtur sole clarius esse. Quicumque autem a recta via deflexit, itineris sui terminum nunquam attinget, nisi prius usque eo pedem reverterit, ubi a recto tramite declinavit; atque hic regressus veri progressus conditio est. Vanos igitur existimaverim omnium labores et studia, qui huius illiusve doctrinae recentioris consequentiis perterriti auctorum quidem harum doctrinarum vestigia premere desinunt, sed principiorum, a quibus profecti erant, falsitatem minime perspicientes novum iisdem fundamentis superstruere conantur philosophiae aedificium, et redeundum esse censeo ad illam philosophandi rationem, quam recentiores deseruerunt, si christianam velis restituere philosophiam.* » De Scholasticorum sententia: Philosophiam esse Theologiae ancillam. Commentatio, pag. 81.

2 *Neque temporum conditio mali ominis est; nam postquam ad instaurandam philosophiam frustra tentata sunt omnia, fueruntque philosophi, qui ad Cartesium usque regressi sunt atque in ipsius do-*

Queste gravi parole in uomo laico e professore di filosofia in una Università germanica, debbono sonare profondamente nell' animo d' ogni giusto estimatore de'tempi.

Dirà alcuno: ma onde avvenne un guasto così intrinseco ed essenziale nella filosofia moderna? Potrei qui passarmi del rispondere; poichè a me per ora basta il fatto noto e confesso, non mi è uopo di ricorrere alle cagioni. Tuttavia per non lasciare al tutto digiuno chi bramasse di saperne; dirò che un tal guasto nacque appunto da ciò che i novatori credettero essere il loro vanto più alto. Qual è lo spirito che animò la riforma filosofica e di cui essa va più orgogliosa? L'affrancamento della ragione; il che vuol dire la rimozione da sè di ogni ingerenza religiosa, e il suo passaggio, diciam così, a stato laicale. « Cartesio è sorto affinchè l'emancipazione religiosa fosse spinta a tutte le sue conseguenze; affinchè il mondo laico fosse compiutamente e radicalmente affrancato dalla Chiesa; affinchè l' uomo dell' avvenire fosse l' uomo perfetto [1] ». Così Pietro Leroux, ammiratore fanatico della riforma scientifica; e senza fine potrei qui moltiplicare le citazioni. Ora questa separazione, per cui la scienza filosofica si privò da sè stessa del conforto che a lei veniva dal principio soprannaturale di vita,

ctrina emendanda et explicanda miseriis nostris remedium quaesierunt, naturae ac rationi consentaneum videtur, si quis paulo altius ascendat, atque curam et cogitationem suscipiat, ut « lapis, quem reprobaverunt aedificantes, hic denuo fiat in caput anguli ». Ivi pag. 83.

1 *Descartes est venu afin que l'emancipation religieuse fût poussée à toutes ses conséquences, afin que le monde laïque fût complètement et radicalement affranchi de l'Eglise, afin que l'homme de l'avenir fût un homme complet.* Réfutation de l'Eclectisme *par* Pierre Leroux. Première partie §. I, pag. 9.

dovea necessariamente condurla ad un concetto incompiuto e falso. Per cogliere il concetto filosofico nella sua purità ed interezza, conviene che la mente umana lo cerchi sotto l'influenza della religione. Non già che essa debba muovere da principii rivelati, secondo i canoni del Tradizionalismo; ma il lume stesso naturale, di cui la mente nostra fa uso, non può scorgerla appieno nè mostrarle gli oggetti nel posto, in cui sono veramente collocati secondo i fini ultimi a cui debbono servire, se esso non viene illustrato e ingagliardito dai raggi diretti del primo Sole. Il mondo, opificio divino, in qualunque ordine si consideri, non è che l'attuazione d'un sol disegno. Ora come è possibile intendere perfettamente e senza errore un'opera artistica, esemplata con perfetta armonia, senza entrare del tutto nella mente dell' Artefice e coglierne col pensiero l'idea? L'universo in quanto si riferisce alla vita presente non è che un vestibolo, il cui tempio è la vita avvenire. In questo tempio è Dio; ma Dio non appreso, quasi in immagine, in una sua fattura, bensì svelato negli splendori della sua gloria. Onde l'universo è intimamente penetrato e compreso di relazioni soprannaturali, tendendo a Dio non solo come a creatore e ordinatore di sì grand' opera nel giro della semplice natura, ma ancora come a perfezionatore e consummatore della medesima in un ordine più elevato, quale è quello della grazia. In che modo adunque potrà esso spiegarsi, fino ad assegnarne le supreme ragioni, senza avere del continuo l'occhio all' ordine, in cui è disposto, secondo la dispensazione soprannaturale di provvidenza? Può forse in una macchina sapientemente architettata comprendersi la costruttura, gli usi e le proporzioni di cia-

scuna sua parte, senza conoscerne in qualche modo l' intero organismo, ed il fine a cui il tutto dee servire secondo l'intero concetto del suo autore?

Anzi questo riguardo all' ordine soprannaturale nella mente di colui, che spiega la natura e le sue supreme ragioni, è tanto necessario; che non basta averlo in qualunque modo, ma conviene che sia in un grado assai alto di conoscenza. Il perchè non può essere perfetto filosofo e guida sicura negli ordini ultimi della scienza naturale chi non è al tempo stesso sovrano teologo; e teologo non in qualsivoglia modo, ma in sì fatta guisa, che all'ortodossia della fede e alla piena contezza de' dommi congiunga una profonda cognizione del nesso, il quale in ambidue gli ordini collega il mondo con Dio e il pensiero umano col pensiero divino. Dunque non potevano non riuscire imperfetti nell'idea, e bene spesso erronei nella sostanza, tutti i sistemi moderni, inventati col disegno di prescindere dall'ordine soprannaturale e proposti da uomini o digiuni di scienza sacra o eterodossi nella credenza. In costoro, essendo monco o falso il concetto religioso, non potea riuscir pieno e vero il concetto filosofico: il vizio della fede rifluiva necessariamente e si spandeva sopra gli ordini della scienza. Quindi non è meraviglia se vedemmo codesti sistemi mancare al tutto di stabilità e di fermezza; ed alternarsi ed avvicendarsi tra loro con un perpetuo cadere e risorgere; sicchè per essi la filosofia potè dirsi divenuta somigliante a quell' inferma, la quale

> . . . . non sa trovar posa in sulle piume,
> Ma con dar volta suo dolore scherma [1].

1 DANTE. Purgatorio, Canto VI.

Pertanto se il ristabilimento d'una filosofia veramente cattolica richiede il ritorno alla dottrina de' maggiori, la quale, parlata con linguaggio moderno e sposata ai posteriori trovati delle scienze naturali, apra il varco a nuove indagini e a più splendide meditazioni; dove potremo noi trovare sorgenti più pure ed abbondevoli, che gl'immortali volumi dell'angelico Dottore? Tre doti principalmente pare a me che sarebbono da desiderare in tale bisogna: sicurezza di dottrina, vastità di concetto, collegamento intimo coi dommi rivelati. Ora a certificarci che la prima delle annoverate condizioni si avvera in San Tommaso, basti l'oracolo d'una voce, a cui ogni cattolico dee piegare ossequente la fronte. I romani Pontefici furono sempre unanimi in encomiare la dottrina di questo insigne maestro e raccomandarne lo studio. Ricorderò solamente le memorabili parole d'Innocenzo VI. *La dottrina di S. Tommaso,* egli dice, *ha sopra tutte le altre, dopo i sacri libri, proprietà di vocaboli, ordine di discorso, verità di sentenze; sicchè niuno seguitandola si è mai disviato dal cammino della verità, e per contrario chiunque le fu avverso diè sempre sospizione di errore* [1]. La Chiesa poi, nell'atto più solenne di religione, non dubita di rendere a Dio pubbliche grazie per averla voluta illustrare colla meravigliosa erudizione di tanto Dottore, e chiede pe' suoi

1 *Huius doctrina prae caeteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum; ita ut nunquam qui eam tenuit inveniatur a veritatis tramite deviasse, et qui eam impugnaverit semper fuerit de veritate suspectus.* Bullarium Ordinis Praedicatorum t. 8.

figli il dono di comprenderne gl'insegnamenti [1]. Che più? Il sacro Concilio di Trento, val quanto dire l'assemblea più veneranda che mai si raccogliesse sulla terra per decidere le quistioni più rilevanti intorno alla credenza e alla morale dei popoli, collocò accanto alla Bibbia e ai decreti de' Romani Pontefici la Somma teologica di S. Tommaso. Dopo sì grande autorità torna in vano il ricordare altri argomenti.

Quanto alla seconda prerogativa che riguarda la vastità del concetto, non è chi possa recarla in dubbio, tanto solo che volga l'animo a questa breve considerazione. La Scolastica, cui S. Tommaso trovò già nata e progredita non leggermente, non era altro, come noi altrove dimostrammo [2], che uno svolgimento più scientifico ed ordinato della filosofia dei Padri. Anche il Dottor Clemens è della medesima opinione dicendoci, che se vogliamo ben definire la filosofia del medio evo, non dobbiamo altrimenti concepirla, se non come una continuazione della filosofia de' Padri, o con più verità come un ordinamento razionale e un esplicamento e perfezionamento della medesima: *Est philosophia medii aevi, si recte eam definire velis, philosophiae Patrum continuatio aut potius rationi consentanea dispositio, explicatio et perfectio* [3]. S. Tommaso v' innestò la dottrina aristotelica, attinta dal greco fonte, ripurgata alla luce delle verità della fede, e colla gagliardia e lucidità del suo ingegno le diede perfetta forma scientifica e rigore

1 *Deus qui Ecclesiam tuam S. Thomae confessoris tui mira eruditione clarificas.... da et ea quae docuit intellectu conspicere.* Orazione nella festa di S. Tommaso d'Aquino.

2 Civiltà Cattolica III serie, vol. II, pag. 410. *Di un doppio Aristotile.*

3 Luogo citato pag. 76.

di dimostrazioni apodittiche. Ondechè per opera sua la sapienza cattolica venne a impossessarsi del più e del meglio che in fatto di speculazioni ideali l'ingegno umano avea partorito sì innanzi e sì dopo dell'Evangelio. Egli congiunse in un solo sistema e rannodò con meravigliosa armonia quel che di vero trovavasi nella scienza pagana, di cui il più alto rappresentante fu il filosofo di Stagira, con le speculazioni della sapienza cristiana, di cui il più vasto e profondo maestro fu il gran Vescovo d'Ippona. Il perchè tra la filosofia de' Padri e la filosofia dell'Angelico ci ha perfetto consenso; e se alcuna differenza vi passa, non è altra se non quella che corre tra l'aurora e il meriggio, tra il germoglio e la pianta, tra i principii e l'intero sistema. Se S. Agostino fu il principal fondatore, S. Tommaso fu il principale organizzatore e legislatore della sapienza cattolica. I fondamenti ei li tolse dallo studio de'Padri e dei preceduti Dottori, accrescendoli dei frutti della speculazione greca, erede della orientale; ma gli uni e gli altri principii vennero fecondati dalla meditazione della profonda sua mente sotto i continui raggi della fede; e così giunsero a formare un corpo di dottrina meraviglioso per unità, per sodezza, per precisione di formole, per universalità di applicazione. Laonde il concetto filosofico di S. Tommaso è sommamente vasto; perchè è razionale insieme e tradizionale, è umano insieme e divino

E qui, senza che io il dica, si fa palese la terza dote della sua dottrina filosofica, in quanto essa è in piena armonia colla dottrina rivelata. E per verità chi seppe meglio di S. Tommaso penetrare le attinenze che passano tra la terra e il cielo, tra la natura e la

grazia; tra il vero razionale e il vero soprarrazionale? Certo a nessun altro fu per universale consentimento attribuito il vanto di principe della teologia cristiana. Il perchè non è da stupire se la sua autorità fu sempre grandissima nella Chiesa; e però anche da questo lato i sinceri ortodossi son più disposti ad accettarlo come guida e lucerna nell'aspro e periglioso cammino. In lui dunque concorrono tutte le prerogative, che potremmo desiderare nel presente bisogno. « Per fermo (così scriveva il già da me citato Calvetti) se ci fosse dato d'incontrare un uomo che per altezza e vastità d'ingegno non fosse secondo a nessuno, che nelle sue speculazioni si guidasse col puro amore della verità, che conoscesse pienamente quanto scrissero i filosofi più rinomati delle età passate, che possedesse in grado eccellentissimo l'intelligenza dei veri rivelati, che nella sua mente e ne'suoi scritti abbracciasse la scienza teologica e la filosofica, percorrendole in tutto il loro giro e conducendole ad unità, che fondasse un linguaggio limpido, preciso, non barbaro pe'suoi tempi; un uomo le cui dottrine e le cui formole fossero ammesse per secoli e diventassero quasi linguaggio sacro nell'insegnamento e nelle solenni definizioni della Chiesa; la cui scuola, malgrado delle divergenze di opinioni secondarie, non desse mai luogo a discendenza ereticale; che fosse proposto come esemplare di dottrina dalla Chiesa e da' Santi; che fosse prescritto qual norma certissima alle Università ed alle Congregazioni più celebri; che contasse tra i suoi seguaci i più nobili ingegni del Cattolicismo; del quale infine nessuno potesse vantarsi d'avere nell'ordine metafisico dimostrato un solo errore: quest'uomo se s'incontrasse,

diciam così, in questi giorni di filosofica anarchia, non avrebbe egli il diritto di levare una bandiera di salute e rannodare intorno a sè quanti anelano al possedimento del santo e del vero? Ora quest' uomo (chi può negarlo?) sorse fra noi, visse e vive tuttora ne' suoi scritti e nella sua scuola che l' onora col titolo di Angelico: egli è S. Tommaso d' Aquino [1]. » Niente potea dirsi più nobilmente e più veramente.

Pure alcuno ripiglierà, tutto andar bene; ma la dottrina di S. Tommaso essere oggimai troppo antica. Che importa che sia antica, quando siam certi che ella è vera? Se la verità fosse una cosa che si svigorisse ed invecchiasse col tempo, io intenderei benissimo perchè una dottrina, quantunque vera, dovesse col volgere de' secoli andar sempre scemando di estimazione e di pregio. Ma la verità è immutabile e sempre fresca di perpetua giovinezza, siccome quella che non soggiace a vicissitudini materiali, nè cade col cadere degli uomini, nè si muta col mutare delle stagioni. Eterna, come il Lucente di cui è raggio, essa precede in sè stessa l' esordire di tutti i secoli e sopravvive al loro estinguersi. La vetustà della sua esterna manifestazione corrisponde vie meglio agl' intrinseci caratteri della sua natura. Il perchè sarebbe solenne pazzia confessar vera la dottrina filosofica di S. Tommaso; e nondimeno volerla estimar meno, per la sola ragione dell' essere antica. Codesta ragione dee per contrario valere a renderla più accetta e più veneranda; perchè la dimostra più simigliante al divino suo tipo.

1 Civiltà Cattolica, luogo sopra citato.

Allora per fermo l'antichità d'origine d'una data dottrina dovrebbe menomarne la estimazione, quando potesse per tal capo nascere legittimo dubbio intorno alla sua conformità col vero. Ma ciò oltre ad uscir fuori della supposizione in cui stiamo ragionando; è destituito al tutto di sodo fondamento. Imperocchè qui non si tratta di quelle scienze che per essere dedotte da lunghe e studiate ricerche di fatti moltiplici e nascosi, e per essere appoggiate a sperimenti da procurarsi per via di strumenti e di macchine, si denominano sperimentali. In queste è chiaro che l'opera degli antichi non potè essere perfetta, non per mancanza di valore ma per mancanza di mezzi, e che sempre i più recenti meritano di essere preferiti. Certamente farebbe increscere di sè chi volesse nel fatto della Fisica tornare ad Aristotile ed ai suoi Commentatori della età di mezzo, o volesse in Astronomia riprodurre le teoriche di Tolomeo o di Ticone; in quella guisa appunto che di qui a qualche secolo sarebbe messo in canzone chi nel giro di sì fatte scienze si attenesse ostinatamente alle sole teoriche de'tempi nostri. Ma qui non si tratta di ciò; qui si tratta di dottrina razionale appoggiata dall'una parte ai dettati primi della mente, e dall'altra ai fenomeni universali e comuni, che non si procurano per arte ma sono a tutti offerti dalla natura, ed i quali da noi non si conoscono punto meglio di quello che si conoscessero dagli antichi. La filosofia per ciò stesso che è scienza universale, non dipende ne'suoi supremi pronunziati da minute indagini proprie dei singoli esseri, in quanto determinati e chiusi nella privata loro cerchia. Una tale ricerca appartiene alle inferiori scienze; le quali possono somministrare alla

filosofia schiarimenti e materia, ma non ne costituiscono le parti; possono crescerne la perfezione *estensiva*, ma in niuna guisa l' *intensiva*. La filosofia, in quanto tale, piglia le mosse dai generali fenomeni che si manifestano da sè ai sensi e alla coscienza e ad essi applica la luce delle intellettuali verità esplorate nel loro valore ontologico. Di siffatta scienza i proprii strumenti sono un'osservazione accurata dei fatti, secondo che la natura stessa li ci presenta; una vasta comprensione delle idee e de'principii della ragione; e soprattutto una potenza straordinaria di raziocinio, per cui si sappia da tenui indizii penetrare nell' interna essenza delle cose, da piccoli effetti sollevarsi a scoprire le più rimote ed alte cagioni, da mutabili analogie stendersi a ravvisare le relazioni e le leggi più universali e costanti che le governano. In somma si richiede altezza d'ingegno e meditazione profonda, aguzzata da viva e sincera brama del vero, e avvalorata da pura e perfetta conoscenza de' dommi. Ora queste parti che han da fare col calendario?

Ragione suprema delle cose è Dio, efficiente primo, esemplare e fine di tutto il creato. Ora Dio è connesso con tutto l'ordine della natura e con qualsivoglia sua parte; nè per salire a Lui e contemplarne le sovrane perfezioni fa mestieri attendere la scoperta di astrusi fatti o l' invenzione di speciali strumenti. Dopo Dio la causa più alta de' fenomeni mondiali è senza dubbio l'anima umana; essendo essa il principio di vita in quell'ente nobilissimo, a cui vantaggio è ordinato il terrestre universo, datogli dal munifico Autore del tutto a possedere quasi reame. Ora l' anima umana è da noi indagata per opera di

riflessione sopra noi stessi, ed a colui si manifesta più pienamente, il quale meglio sappia concentrarsi nel santuario della propria coscienza e profondarvisi con penetrante meditazione e sagace. Da ultimo cause altissime di tutto ciò, che è compreso dallo spazio o misurato dal tempo, sono le essenze intime e specifiche delle cose. Ora dalla virtù ed efficacia di codeste essenze muovono non solo proprietà astruse e fatti bisognosi di lunga esplorazione, ma da esse scaturisce o almeno con esse è connesso tutto ciò che negli esseri si manifesta nello stato eziandio ordinario o di agevole esperimento. Il difetto adunque di que' presidii, onde è ricca l'età moderna per la esplorazione della natura sensibile, non potea impedire o falsare in chi visse in altri tempi la contemplazione dell' obbietto proprio e formale della filosofia.

Una sola difficoltà potrebbe con apparenza di ragione opporsi; ed è che, quantunque gli elementi puramente filosofici possono appartenere in modo perfetto ad un' età trapassata, in cui sieno fioriti intelletti meditativi e profondi e pieni di scienza teologica; nondimeno lo svolgimento e le infinite applicazioni, di cui que'principii sono capaci, non possono attingersi se non da coloro che vennero appresso. Al che rispondo ciò essere verissimo, quando i posteriori si fossero continuati coi predecessori, redando da essi il trasmesso patrimonio e a nuovi acquisti spingendolo. Ma non può aver luogo quando essi bruscamente ruppero la catena che a quelli li congiungeva; e rifiutando tutto ciò che venne lor tramandato, si consigliarono di creare la scienza da capo con nuovi principii e nuovi metodi, anzi in aperta opposizione coi principii e coi metodi dei maggiori. In tal

caso è evidente che se i più recenti traviarono, come traviarono di fatto; non resta altro partito per rimettersi nel diritto cammino, se non ricalcare le fatte orme, fino a toccar novamente il punto certo e sicuro che essi abbandonarono. Il che è certamente un regresso; ma è un regresso necessario a ogni riforma di disciplina scaduta, la quale non può ristorarsi altrimenti, che richiamandola alla purezza de' suoi principii.

Ma forse inutilmente io mi affatico a dimostrare quello in che tutti i buoni si accordano generalmente a' dì nostri. Il ritorno alle dottrine filosofiche di San Tommaso è oggimai un voto universale; e non si disputa più se convenga o no abbracciare tali dottrine, ma sibbene qual sia la genuina intelligenza delle medesime. Onde da ogni parte gl' ingegni più eletti si volgono a studiarle; e ben ne è palpabile argomento il continuo moltiplicarsene delle edizioni; sicchè in meno di un lustro ben sette se ne sono cominciate nella sola Italia, per nulla dire di quelle intraprese in altre contrade. Noi ci troviamo a tal punto, che perfino coloro, i quali non amano le dottrine di questo insigne Dottore, non si ardiscono a professarlo pubblicamente; ma procurano di stiracchiarne le parole e di travolgerne i sensi, per farli apparire conformi alle loro sistematiche opinioni.

Poste le quali cose, di leggieri si vede quanto a torto mi si darebbe biasimo e mala voce di fare retrogradare la scienza, perchè mi propongo un'opera che corrisponde non solo al bisogno, ma al voto stesso del nostro tempo. Il rinnovamento della filosofia di S. Tommaso dee anzi dirsi un cooperare al progresso, siccome fatica che tende a riporre in onore la

parte viva ed immortale del sapere che, come sangue nel corpo animato, dovrà poi correre e diffondersi per tutte le parti dello scibile umano per invigorirne ogni fibra, per irrigarne ogni vena, con quegl' insigni vantaggi negli ordini pratici, che dal ristoramento degli speculativi a tutta ragione si possono aspettare.

Ora due cómpiti appartengono al lavoro riformativo della filosofia mediante la dottrina dell' Angelico. L' uno è, diciamo così, analitico; l' altro è sintetico. L' analitico consiste nel cavare dalle opere del Santo Dottore e fedelmente proporre nella loro luce nativa le diverse teoriche da lui insegnate, difendendole dalle stravolte interpretazioni, onde altri si studiasse di falsarle. Il sintetico è posto nell' applicazione delle medesime agli elementi svariati delle altre scienze per elevarle a grado di filosofiche, e formarne così un tutto armonico che meriti veramente il nome di filosofia enciclopedica. Questa seconda parte, la quale è molto più ardua della prima e richiede il corredo d' immensa erudizione e gli sforzi di molti sapienti, ha assoluta necessità che le vada innanzi la prima; non essendo possibile svolgere ed applicare dottrine che non siano prima debitamente chiarite e dimostrate. Dove ciò venga fatto, ognun vede l' immenso vantaggio che ne proverrebbe alla scienza e quanto agevolmente l' ingegno umano si avanzerebbe nell'altro aringo; che, come abbiamo detto, è più lungo e più malagevole e presuppone il primo. Egli è pertanto desiderabile che quanti sono amatori del vero e del bene a sì lodevole e santa impresa volgano prestamente le cure; ed io, benchè conscio della mia piccola facoltà, mi ci applicherò come posso, nu-

drendo viva speranza che altri sottentri con migliori forze a dare perfezionamento a ciò che io solamente incomincio. E questa è altresì la ragione per cui mi sono deliberato di metter fuori così alla spicciolata questi miei scritti, secondo che altre e diverse cure mi consentiranno di farli, e non aspettare a pubblicarli che l'intero lavoro ne sia compiuto.

Chiarito così il fine, da cui sono sospinto ad imprendere questa trattazione, non ho che una parola ad aggiungere intorno all' ordine che serberò in essa. Io non fo alcun novero di parti che esauriscano l'intero argomento; perchè non so se mi sarà dato agio di tutto trascorrerlo. Dico in generale che intendo principalmente di esporre le idee di S. Tommaso intorno a questi quattro punti capitali: la Conoscenza intellettiva, la Conoscenza sensitiva, il Composto umano, i Supremi concetti ontologici. Scriverò in guisa, che ogni volume faccia parte da sè e non richieda necessariamente la seguela dell'altro, per comodo sì mio e sì dei lettori. Piglio le mosse dal primo degli accennati capi, come da quello che mi sembra più fondamentale; per l'influire che esso fa in tutte le parti della filosofia. Imperciocchè, determinata rettamente l'indole, l'origine, il valore della nostra intellettual conoscenza, non pure cadono per terra il Sensismo, l' Idealismo, il Panteismo e quanti errori infettano il pensiero moderno; ma ancora è lastricata la via a ben comprendere la natura dell' uomo e le sue relazioni coll' universo e con Dio. Onde la rilevanza d' una tal quistione è suprema; e se essa non costituisce l' intera scienza filosofica, ne è certamente uno dei cardini più principali. In fine io non fo qui un lavoro nuovo di pianta, ma mi avvalgo degli articoli

da me dettati nella *Civiltà Cattolica*, e solo vi recherò quelle dilucidazioni e quelle giunte, le quali non ho creduto espediente che facessero parte d'un Periodico destinato a correre per le mani di tutti, ovvero che giudicherò essere necessarie per dare unità di corpo a membra divise e sparpagliate.

Roma 1 *Maggio* 1857.

PARTE PRIMA

DI QUATTRO MODERNI SISTEMI FILOSOFICI

INTRODUZIONE

Due cose mi propongo di fare in questo mio libro. L' una è di esaminare intorno al principio della conoscenza le diverse opinioni di coloro, che provatisi a ristorare la scienza mal riuscirono nell' impresa; l' altra, di ricavare dagli scritti dell' Aquinate una teorica, che meglio scorga alla meta, verso cui tanti nobili intelletti indarno drizzarono i passi e l' ingegno. Ognun vede che innanzi di venire a questa seconda parte, che è positiva e dottrinale, ci conviene dare opera alla prima che è negativa e polemica: non essendo possibile procedere liberamente in un cammino, senza prima sgomberare al tutto gli ostacoli che l' impediscono.

A quattro ridurremo i principali sistemi, che in questi ultimi tempi tentarono un' impresa, quanto utile altrettanto malagevole: e sono il Lamennismo, il Tradizionalismo, l' Idea innata dell' Ente, la Visione in Dio. Le quali dottrine in che modo sorgessero dalle presenti condizioni della filosofia, e per qual mez-

zo si argomentassero di curarne i malori, benchè debba spiegarsi nel processo di tutto il libro, gioverà nondimeno toccarne fin d'ora alcuna cosa con brevissimi cenni.

L'indipendenza protestantica discesa dal giro della Religione in quello della scienza, vi avea cagionato non meno universale conquasso e funesto. Come nel primo era pervenuta a snaturare e spegnere il vero rivelato, così nel secondo era giunta a manomettere ed annientare il vero razionale. L'ultima parola da lei proferita in nome della riforma filosofica sonava dall'una parte l'ateismo scettico, dall'altra il panteismo ideale. Al primo avea dato origine il sensismo di Locke, al secondo il razionalismo di Kant. Il medico inglese non riconoscendo altro fonte per le idee, se non i sensi e la riflessione, avea aperta e lastricata la via alla sensazione trasformata del Condillac e alle negazioni ontologiche degli Enciclopedisti. Il sofista alemanno derivando la conoscenza da forme soggettive, costitutrici dell'essenza stessa del nostro spirito, avea posto l'antecedente logico del panteismo egoistico di Fichte, a cui poscia Schelling ed Hegel si sarebbero ingegnati di dare obbiettività e movimento. « Quando si esamina« no con attenzione, così Vittore Cousin, tutti i sistemi che il « secolo diciottesimo trasmetteva in retaggio al decimonono, e « tutte le scuole che la Francia, l'Inghilterra, la Scozia, l'Alle« magna hanno prodotte, si possono esse facilmente ridurre a « due grandi scuole: l'una, che nell'analisi del pensiero, sub« bietto comune di tutti i nostri lavori, attribuisce alla sensibilità « una parte non solamente considerevole ma esclusiva; l'altra, « che in questa medesima analisi gittandosi all'estremo oppo« sto, deduce la intera conoscenza da una facoltà indipendente « da' sensi, cioè a dire dalla sola ragione che percepisce diretta« mente e rivela all'uomo il vero, il bene ed il bello. La prima « di queste scuole è la scuola empirica, di cui il padre o più pre« sto il più saggio rappresentante è Locke, e il rappresentante « estremo è Condillac; la seconda è la scuola spiritualista o ra« zionalista, che dir si voglia, la quale conta alla sua volta illu-

« stri interpreti, Reid il più irreprensibile, Kant il più avanzato « o almeno il più sistematico 1 ».

Ma Locke nè Kant non formano il primo anello di questa doppia catena; un tale anello a dir propriamente è Cartesio. È questo un vero confesso oggigiorno da quanti discorrono intorno all' origine logica de' sistemi; ed in cosa posta fuori di controversia basterà ricordare solamente il già citato Cousin. « L'avo« lo d'alcuno de' vostri padri, egli dice, avrebbe potuto veder « quello che ha messo al mondo la filosofia moderna. Qual è il « nome, quale la patria di questo novello Socrate? Fuor d'o« gni dubbio egli doveva appartenere alla nazione più inoltrata « nelle vie dell'incivilimento europeo. Egli ha dovuto scrivere « non nella lingua morta che la Chiesa latina adoperava nel me« dio evo, ma nella lingua vivente destinata alle generazioni fu« ture, in questa lingua chiamata forse a decomporre tutte le « altre e che di già è accettata dall' un capo all'altro dell'Eu« ropa. Quest'uomo, o Signori, è un francese, è Cartesio 2 ».

1 *Quand on examine avec attention tous les systèmes que le XVIII*[e] *siècle a légués au XIX*[e]*, toutes les ècoles que la France, l' Angleterre, l' Écosse et l' Allemagne ont produites, on peut les ramener à deux grandes écoles: l' une qui dans l' analyse de la pensée, sujet commun de tous les travaux, fait à la sensibilité une part non seulement considérable, mais exclusive; l'autre qui dans cette même analyse, se jetant à l' extrémité opposée, tire la connaissance presque tout entière d' une faculté indépendante de la sensibilité, la raison qui aperçoit directement et révèle à l' homme le vrai, le bien et le beau. La première de ces écoles est l' école empirique, dont le père ou plutôt le représentant le plus sage est Locke, et le représentant extrême est Condillac; la seconde est l' école spiritualiste ou rationaliste, comme on voudra l' appeler, qui compte à son tour d' illustres interprètes, Reid, le plus irréprochable, et Kant le plus avancé ou du moins le plus systématique.* Cours de l'histoire de la Philos. moderne par VICTOR COUSIN. Nouvelle édition revue et corrigée. Première série tome II. *Discours prononcé a l' ouverture du cours.*

2 *Le grand-père d' un de vos pères aurait pu voir celui qui a mis dans le monde la philosophie moderne. Quel est le nom, quelle est la patrie de ce nouveau Socrate? Infailliblement il devait appartenir à la nation la plus*

E veramente Cartesio nel vuoto immenso che avea scavato intorno allo spirito umano, mercè del dubbio universale, non piantò altra base per la ricostruzione del sapere, che la coscienza del proprio pensiero. L' analisi di codesto pensiero sotto la luce della individuale evidenza, dovea prestare i materiali insieme e l'artefice del novello edifizio. E perocchè sotto nome di pensiero egli abbracciava sì gli atti de' sensi e sì quelli della ragione (tra quali come dirassi a suo luogo avea distrutta ogni essenzial differenza); egli apriva libero il varco a far rientrare o i primi ne' secondi, o i secondi ne' primi. Di che il trapassare al sensismo od al razionalismo rendeasi nonchè agevole ma necessario. E l' uno e l'altro di tai sistemi si videro pullulare dal medesimo metodo; mettendo capo da ultimo in un terzo sistema, peggiore forse d'amendue, che accettando i principii sì del sensismo e sì del razionalismo e cercando di conciliarli insieme riuscir dovea ad un fastidioso sincretismo contaminato dagli errori d'entrambi [1].

Tal era la condizione della filosofia nei primi anni del corrente secolo, e tali le sue diverse forme; allorchè uomini perspicaci e zelanti avvisarono il bisogno d' una ristorazion radicale per questa tra le naturali scienze nobilissima disciplina. Or egli era naturalissimo che costoro nella intesa di sovvenire a tal bisogno si appigliassero ad uno dei due seguenti partiti. O essi riputando sostanzialmente vizioso il movimento moderno, ne recavano la colpa non a' filosofi che abusavano della ragione, ma alla ragione stessa considerata nella propria natura; o continuando ad am-

avancée dans les voies de la civilisation européenne. Il a dû ecrire, non dans le langage mort qu'employait l'Eglise latine au moyen âge, mais dans le langage vivant destiné aux générations futures, dans cette langue appelée peut-être à decomposer toutes les autres et qui déjà est acceptée d'un bout de l'Europe à l'autre. Cet homme, Messieurs, c'est un français, c'est Descartes. Cours d'hist. de la philos. Introd. Leçon 12. Paris 1841.

1 È questo l' eclettismo francese, il cui fondatore Cousin esprime così la sua mente: *Eh bien nous acceptons ces deux écoles à la condition de les reunir.* Discorso d'apertura nell'opera citata più sopra.

mettere per buono quel movimento, ne credevano soltanto sviato in alcune parti l' indirizzo per imperfezione di metodo e debilità di principii. Nel primo caso per la riforma filosofica dovea invocarsi un altro elemento diverso dal lume razionale che risplende nelle menti individue; nel secondo dovea questo lume riconfortarsi, migliorando i provvedimenti scientifici e cercando nelle facoltà stesse naturali dell' uomo un mezzo che il ponesse in più sicuro possesso del vero. L' uno e l' altro partito abbracciossi; e noi vedemmo sorgere a muta a muta quattro sistemi: due de' quali astiando la ragione e rompendo ogni vincolo colla filosofia propriamente detta, stabilirono qual unico principio di cognizione o l' autorità del genere umano, o la parola tradizionale; due altri continuando a confidare in quella, e cercando nelle speculazioni moderne un addentellato per la edificazione delle loro nuove teoriche stanziarono come fonte primo d' ogni conoscenza la visione innata or dell' ente reale, or dell' ente ideale. A questi quattro sistemi, come a centri comuni, si riferiscono tutte le dottrine che in questi ultimi tempi, sotto diversi nomi e diverse fogge, si assunsero il carico di riparare i danni della filosofia degenere; e noi li chiameremo ad esame sotto il mero aspetto filosofico e senza punto venir meno ai debiti riguardi alle persone. Pertanto prendiamo le mosse dai due più estremi dell' uno e dell' altro binario.

CAPO I.

DEL LAMENNISMO

ARTICOLO I.

Sposizione del Sistema.

1. La conquista, di cui più gloriavasi la riforma filosofica, era l' autorità illimitata della ragione. L' assoluto impero di lei nella scienza costituiva il domma fondamentale del pensiere moderno. Senonchè la novella reina mal reggendo all' altezza di un soglio per lei troppo sproporzionato andava soggetta a frequenti giracapi; sicchè in cambio di savie leggi ne era uscito un codice di stravaganze. Pertanto non è meraviglia se il genio ardente ed infrenabile del Lamennais in un impeto di zelo, che dovea poscia riuscire a termine sì luttuoso, concepisse il disegno di umiliarla oltre i termini del vero, negandole altresì quella parte di diritti che pure giustamente le competevano. « Questa ragione altezzosa, « egli esclama, osa vantare la sua grandezza e inorgoglirsi insolen- « temente in mezzo ai suoi dominii fantastici e alle sue imma- « ginarie ricchezze. Facciamole dunque sentire una volta la sua « prodigiosa indigenza; spogliamola, come un re da teatro, del- « le sue vesti imprestate; acciocchè vedendosi, qual è, nuda, in- « ferma, vacillante, ella apprenda ad umiliarsi ed arrossire del- « la sua stravagante presunzione [1] ».

[1] *Cette raison hautaine osera vanter sa grandeur, et s' enorgueillir insolemment, au milieu de ses domaines fantatisques et de ses richesses imaginaires. Faisons-lui donc sentir une fois sa prodigieuse indigence; dépouillons-la, comme un roi de théâtre, de ses vêtemens empruntés, et que, se voyant telle qu' elle est, nue, infirme, défaillante, elle apprenne à s' humilier, et à rougir de son extravagante présomption.* Essai sur l' indifférence en matière de Religion. Tome second ch. XIII.

Così questo fervido ingegno, vago oltremisura del nuovo e del paradosso, s' accinge ad annientare la ragiòne dimostrando che essa per sè medesima non può conseguire alcun vero, ma sol dibattersi tra l'ignoranza e l'errore. Laonde quasi ripetendo sotto forme più eleganti le cose medesime scritte da Huet nel suo *Trattato intorno alla debolezza dello spirito umano*, discorre per le diverse facoltà conoscitive esagerandone i falli e conchiudendo da ultimo che l'uomo, dove si appoggi alla sua privata ragione sola, non può affermar con certezza alcuna cosa, neppur la propria individuale esistenza [1].

D'altra parte lo scetticismo universale è violento, anzi impossibile allo spirito umano. Quelli stessi, che lo professano in teorica, sono costretti a smentirlo nel fatto. Dunque ci ha in noi un mezzo di certezza, un criterio, una regola per discernere il vero dal falso. Questa regola non potendo essere la privata evidenza, convien che sia l'autorità del genere umano; cui il Lamennais esprime coi nomi or di senso comune, or di ragion generale, or di ragion pubblica, or di ragione della società, or di consentimento universale, ed altrettali vocaboli, nei quali dimostra una vena inventiva meravigliosa. Ma quanto a darne una dilucida e distinta conoscenza con precisa e limpida definizione, egli non se ne cura gran fatto; come riputasse soverchio e non necessario il determinare e chiarir bene l' obbietto intorno a cui versa la quistione. Tutto all' opposto dell' antica sapienza, la quale per bocca di Cicerone ci fa sentire, che ogni ragionevole esame dee sempre muovere dalla chiara definizione di ciò di cui vuol disputarsi: *Omnis, quae ratione suscipitur, de aliqua re institutio debet a definitione proficisci, ut intelligatur quid sit id de quo disputatur* [2].

1 *C' en est assez, comme on l' a vu pour ne pouvoir rigoureusement affirmer quoi que ce soit, pas même notre propre existence.* Essai etc. tom. 2. ch. XIII.

2 *De Officiis* lib. I, cap. 2.

2. Nondimeno tra le molte nozioni vaghe ed oscure, che egli qui e colà ne va sciorinando, la più precisa e la più coerente a tutto insieme il sistema ci sembra quella che spiega la ragion generale per la *persuasione comune di tutti*, ossia per *l'uniformità delle percezioni e per l'accordo dei giudizii umani intorno a qualsiasi obbietto* [1]. Il che è conforme a ciò che altrove erasi stabilito: l'accordo de' giudizii e delle testimonianze essere il solo mezzo per discernere il vero dal falso; *Le seul moyen de discerner avec certitude le vrai du faux est l'autorité ou l'accord des jugements et des témoignages* [2]. Onde si vede che propriamente il consenso degli uomini, o vogliam dire l'armonia ne' concepimenti e ne' giudizii umani, presi collettivamente e a noi manifestati per la parola, è il principio di certezza dall'A. propostoci e designato con quelle moltiplici nomenclature. *L'autorité, ou* LA RAISON GÉNÉRALE MANIFESTÉE PAR LE TÉMOIGNAGE OU PAR LA PAROLE *est le moyen nécessaire pour parvenir à la connaissance de la vérité* [3]. Per conseguenza l'adesione da ciascuno prestata a codesta autorità, ossia a codesta ragion generale ed a codesto accordo comune degli umani giudizii intorno a una data verità, forma in noi la conoscenza certa; e senza un tal criterio, saremmo trascinati miseramente nell'universal pirronismo [4].

1 *Si ce que tous les hommes croient être vrai, est vrai, il s'ensuit que l'uniformité des perceptions et l'accord des jugements est le caractère de la vérité: cette uniformité et cet accord, qui nous sont connus par le témoignage, c'est ce que nous appelons raison générale ou l'autorité.* Défense de l'Essai etc. ch. XVII.

2 *Essai* etc. t. 2, ch. XIV.

3 *Essai* etc. t. 2, ch. XV.

4 *Incapable naturellement de parvenir à la certitude, contraint de douter de tout et de lui-même, la raison l'entraîne invinciblement dans le pyrronisme absolu; de sorte que la plus noble de ses facultés lui serait une cause de mort, s'il n'existait en lui je ne sais quel principe énergique de foi qui le conserve, en le forçant de déférer à l'autorité generale.* Essai etc. tome second ch. XV.

3. Tal dottrina, giusta l' A. si comprova principalmente dacchè il motivo e il fondamento della certezza debb' essere incapace di errore, val quanto dire infallibile; e la sola autorità o ragion generale è così fatta: essendo essa solamente la partecipazione più estesa che si possa concepire della ragione divina, infinita ancor essa come la verità, anzi come Dio stesso. Per contrario la ragione individuale ed isolata è fallibile; e quindi può errare da per tutto e sempre. Essa in tanto può accertarsi di qualsiasi oggetto, in quanto aderisce e si conforma alla ragion generale. Però il suo primo atto veramente conoscitivo debb' essere un atto di fede; cotalchè niuno se non comincia dal dire: *io credo,* potrà mai dire: *io sono; Le premier acte de la raison est nécessairement un acte de foi, et aucun être créé s'il ne commençait par dire* JE CROIS, *ne pourrait jamais dire* JE SUIS [1].

ARTICOLO II.

Parentela di questo sistema col Cartesianismo.

4. L' affermazione contenuta in questo titolo può sembrare a prima giunta un paradosso. Conciossiachè l' esposta dottrina si presenti anzi come il più deciso ed aspro avversario del Cartesianismo; talchè se dee farlesi alcun rimprovero, pare piuttosto che sia d' esser caduta nell' estremo opposto: *Incidit in Scyllam cupiens vitare Charybdim.* E veramente, dove Cartesio disgiungeva ed isolava l' individuo lasciandolo col solo: *cogito*, *ergo sum;* questa dottrina al contrario vuol l'individuo unito e strettamente rannodato con l' intero genere umano. Dove Cartesio annullava l' autorità e stabiliva come supremo criterio del vero la sola privata evidenza; questa dottrina per opposto rigetta la privata evidenza e stabilisce come unico criterio del vero l' autorità dimo-

1 *Essai* etc. tom. 2, ch. XVII.

rante fuori dell'individuo. Potrebbe pensarsi una opposizione più ricisa e più radicale?

Così dee giudicarsi guardando alle sole apparenze; ma il fatto va diversamente, se si penetra la sostanza. In prima lo spirito del sistema Cartesiano non è, a voler dire il vero, il *cogito, ergo sum;* che, come vedremo in altro luogo, può benissimo togliersi per punto materiale di partenza in un procedimento scientifico, purchè si spogli delle stranezze onde il filosofo francese venne avviluppandolo. Nè quello spirito consiste nell' evidenza individuale per sè stessa, la quale fuori del senso subbiettivo datole da Cartesio può, come parimente vedremo appresso, ridursi a legittima interpretazione. Ma esso propriamente consiste nel dubbio, stabilito qual previa condizione del sapere, e nell' indipendenza della ragione elevata a giudice e norma del vero obbiettivo. Or queste due cose tanto è lungi che sieno schivate nel sistema di cui trattiamo, che anzi sono condotte ad un grado più esplicito e più formale.

5. Anche il Lamennismo comincia dal dubbio. Esso rigetta come vacillanti tutte le conoscenze individuali avute innanzi dall'uomo, non escluso il sentimento della propria esistenza. Anch'esso prende le mosse dalla ricerca d'un criterio di verità, prima del quale non ammette veruna certa cognizione. « Nostra prima cura, esso dice, vuol essere di assicurarci se ci ha per noi « un mezzo di conoscere con certezza, e qual sia questo mezzo; « in altra guisa la nostra ragione mancando di base, ci converrebbe dubitare di tutto senza eccezione [1] ».

Cartesio dubita, ma si sforza di apparecchiarsi almeno nella consapevolezza dello stesso dubbio un sostegno per non cadere nel nulla intellettuale. S' insospettisce della veracità di tutte le sue

1 *Notre premier soin doit être de nous assurer s' il existe pour nous un moyen de connaître certainement, et quel est ce moyen; autrement notre raison manquant de base, il nous faudrait douter de tout sans exception.* Essai sur l' indifférence etc. Tom. 2, ch. XII.

potenze conoscitive; nondimeno per un privilegio, di cui non può assegnarsi ragion sufficiente, tranne il bisogno ch'egli ne avea, eccettua dalla comune proscrizione la coscienza. Egli erra, non può negarsi, perchè si colloca sopra un principio falso e contraddittorio, malamente applicando al procedimento filosofico in generale la maniera di combattere buona ad usarsi contro gli scettici. Egli trasforma in regola comune d'igiene per tutti i corpi anche sani il metodo che suol praticarsi per curare una specie d'infermi. Egli disconosce lo scopo della filosofia, che non è di crear la certezza, pretensione assurda e contraddittoria, ma sol di chiarirla ed ampliarla. Tuttavolta il suo dubbio è più temperato, nè ancora è condotto a quella forma universale ed assoluta a cui venne poscia elevato da Kant. Ma il Lamennais fin da principio l'innalza a tal grado stabilendo doversi dubitar di tutto senza eccezione, finchè non ci siamo assicurati d'aver un mezzo di certezza e non abbiam definito qual sia questo mezzo. Ognun vede che siffatta maniera di dubitare trascende il dubbio Cartesiano ed è conforme piuttosto al dubbio della scuola critica, che vuole come investigazione preliminare in filosofia questo quesito: se la conoscenza è possibile.

6. In secondo luogo dicemmo che il Lamennismo racchiude un razionalismo assai peggiore del Cartesiano. Se la ragione individuale di Cartesio dovea per processo logico riuscire all'*Io puro* di Fichte; avea almeno bisogno d'esserci portata per gradi, e richiedea qualche tempo per pervenirvi.

L'*Io* segregato per Cartesio da tutta la circostante natura e lasciato solo nel recinto della coscienza a trastullarsi colle sue idee chiare e distinte, non potea trasformarsi di botto in un essere assoluto che fosse principio e fonte d'ogni realità e d'ogni vero. Egli sentiva tuttavia de' limiti che d'ogni parte il circoscrivevano; sperimentava il bisogno d'un sussidio esteriore; veniva stimolato dall'istinto a svolgersi ed operare in mezzo alla Società, riappiccando colla natura quel vincolo che un istante di pazzia avea tronco. Adunque per non permettergli di dare addietro,

e per costringerlo a proseguire nell'incominciato cammino, era necessario da prima fermarlo stabilmente nello stato d'isolamento, levargli ogni speranza di più comunicare col mondo esterno, persuadergli invincibilmente che dal suo fondo egli dovea trarre ogni cosa e star contento alla sola certezza che quinci risultava. Dunque il Criticismo col suo esame degli elementi *a priori* dell'umana conoscenza, dei limiti e del valore della nostra certezza; colle sue inferenze delle antinomie della ragione; colla sua lotta tra i *numeni* e i *fenomeni;* con la sua subbiettività insormontabile; colle sue forme spoglie d'ogni realità obbiettiva: era un intermezzo necessario ed un passo assolutamente richiesto per giungere a quell'estremo. Quando tutto ciò fosse stato fatto, allora solamente potea sorgere un più audace ingegno e di logica più severa, il quale sprezzando ogni freno e ricusando le ambagi e le mezze misure elevasse l'*Io*, omai affrancato da ogni ordine esterno, ad indipendenza assoluta costituendolo autore e principio dell'essere e della conoscenza. In somma il panteismo di Fichte era bensì radicato nell'individualismo di Cartesio; nondimeno avea uopo d'un secolo e mezzo e dei fomenti del Kantismo per germinare e fruttare.

Nel Lamennismo non ci ha mestieri di tutto questo. Esso accenna ben per tempo al panteismo umanitario che poi l'autore medesimo avrebbe manifestamente insegnato in un' opera susseguente. Esso nel magnificare la ragione, ti presenta fin da principio un obbietto appariscente e grandioso. Non ti mostra il solo individuo nella sua imbecillità e ristrettezza, ma il genere umano in massa, con tutti i presidii e gl'incrementi delle sue forze collettive, con tutti gli aiuti della sua sociale coltura. Esso ti dice che la ragione della società è immedesimata con la ragion generale, a cui fin dalle prime mosse attribuisce la infallibilità divina. Esso di buon' ora fa trasparire dove tende con cotesta sua singolare teorica; anzi, a toglierti la noia del divinarlo o dell'aspettar tempo a vederlo, te lo spiffera di sua propria bocca con parole assai aperte e spiattellate: la ragion generale identificarsi fontal-

mente con la ragione di Dio, e l'aderire all'autorità comune essere un avvivarsi ai raggi stessi dell'eterna intelligenza [1]. Dio diventato anima del genere umano, ecco l'inferenza ultima del sistema; o, se più ti talenta, l'uomo collettivo divenuto Dio, e l'accordo dei giudizii umani formante la ragione divina.

7. Il Lamennais senz' addarsene cade negli stessi falli che rimprovera ai suoi avversarii. « I falsi sistemi filosofici, egli dice, ac« cettati a volta a volta da Aristotile in qua, e di cui l'influenza si « estese fin nelle scuole cristiane, avevano tutti una stessa tenden« za. Essi gittarono gli spiriti nel vago, sostituendo pure astrazioni « alla realità delle cose. Non considerando giammai, se non l'uo« mo solitario, e privandolo così dell' appoggio della tradizione, « essi l'obbligarono di cercare in sè stesso tutte le verità neces« sarie, e la certezza di queste verità; attribuendo alla ragione di « ciascun individuo i diritti della ragione universale, della ragion « divina medesima, ed affrancandola da ogni dipendenza, come « da ogni autorità. Da quel punto l'uomo fu l'unico maestro delle « sue credenze e de' suoi doveri; egli fu infallibile, egli fu Dio; « poichè s' arrogò la pienezza della sovranità intellettuale, e in « luogo di dire, come la Religione e il senso comune gli coman« dano: *Dio è, dunque io sono*, egli si collocò insolentemente alla « testa di tutte le verità e di tutti gli esseri, dicendo: *Io sono*, « *dunque Dio è* [2] ». Questo discorso è simile a quello di tutti i novatori moderni, studiantisi di screditare le scuole cattoliche, e massimamente quelle del medio evo colla speciosa influenza aristotelica. È pieno altresì di equivoci, confondendo l'ordine ontologico coll' ordine logico, il mezzo di conoscere la verità col fonte stesso della verità, l'autorità come diritto di comandare coll'autorità come motivo sufficiente di credenza. Ma quello che massimamente vogliamo osservare si è che tutto intero si può ritorcere contro l' Autore; perciocchè l'accusa che egli muove all' *io sono*

1 Vedi il capo XX e passim il 2° e 3° volume.

2 *Essai* ecc. t. 3, ch. XXI.

di Cartesio milita in egual modo contro l'autorità o la ragion generale da lui stabilita. E vaglia il vero, se giusta il Lamennais è peccato filosofico l' inferire l'esistenza di Dio dalla esistenza della ragione individuale, non vediamo perchè non debba essere egual peccato l' inferire l' esistenza di Dio dalla esistenza della ragion generale. Ora questo appunto fa egli; deduce l'esistenza di Dio dall'esistenza del consenso dei popoli: *Dieu est, parce que tous les peuples attestent qu'il est* [1]. Non vi sembra di veder qui una formola simile alla Cartesiana? Se Cartesio diceva: *Io sono, dunque Dio è;* il nostro Autore dice del pari: *È l' attestazione de' popoli, dunque è Dio*. Ecco dunque, potrebbe alla sua volta rinfacciargli un Cartesiano, l' attestazione de' popoli collocata insolentemente alla testa di tutte le verità e di tutti gli esseri! Che se il Lamennais si scusasse col dire che l'autorità del genere umano è messa a capo di ogni certezza come semplice attestatrice d'un fatto; il medesimo potrebbe ripigliare il Cartesiano, che l'*io sono* o l'*io penso* di Cartesio è stabilito come semplice testimonio d'una idea. Ma il vero è che amendue questi sistemi sono nella medesima via tendente a divinizzare, l'uno la ragione individuale, l'altro la ragion generale, di cui la Chiesa stessa si stabilisce non esser altro che semplice manifestazione come già erasi fatto della civile società [2]. Onde si vede che l' Autore fin da quest' opera fermava i principii, sopra dei quali avrebbe poscia innalzate le moltitudini a supremo principio di Fede in religione e di Sovranità in politica, siccome qui le innalzava a supremo principio di Scienza in filosofia. Per tal guisa si apriva l' adito in tutti e tre codesti ordini alla democrazia assoluta, che sembra in fin de' conti lo scopo pratico di tutto il sistema.

1 *Essai*, t. 2, ch. XVI.

2 *La societé politique atteste les vérités contingentes ou les faits sur lesquels elle repose, ses institutions, ses lois, etc.; et son témoignage, expression de la raison général, est certain. La société spirituelle atteste les vérités immuables sur lesquelles elle repose, ses dogmes, ses préceptes etc. et son témoignage, expression de la raison générale, est certain.* Essai sur l'indifférence etc. t. 2, ch. XX.

8. Dove poi la ragion generale si volesse porre non più in esterna, ma in interna comunicazione cogl' individui (il che sembra più conforme alla prerogativa di vita che l'Autore sovente le attribuisce) essa minaccerebbe di diventare l' intelletto universale di Averroes, val quanto dire una ragione astratta e comune, la quale sussistendo in sè stessa si riveli e si manifesti agl' individui, nei quali si singolareggia ed incarna. Ciò assai chiaramente vien inculcato da uno dei primi fautori del Lamennismo; il quale svolgendo i principii del suo maestro così si espresse: *Ora che è finalmente codesta ragione in ciascun uomo? Questo termine generale comprende due cose differentissime. In prima, essa è una partecipazione della ragione comune in tutti gli uomini. Sotto questo rispetto la ragione in ciascun uomo non è che la ragione universale individuata in lui* [1]. In tal modo una dottrina inventata per combattere il razionalismo verrebbe a coincidere perfettamente con esso. Mercecchè riprodurrebbe sott'altra forma l'eclettismo francese, che spiega la certezza e lo svolgimento dell' umana conoscenza per la rivelazione o manifestazione fatta agli individui tutti della nostra specie da una non so qual ragione impersonale distinta da essi, ma che in essi apparisce, e che ora si dice essere il Verbo di Dio ed ora Dio stesso [2].

1 *Maintenant qu' est-ce que la raison dans chaque homme? Ce terme général comprend deux choses très-différentes. Premièrement, elle est une participation à la raison commune à tous les hommes; sous ce rapport, la raison dans chaque homme n' est que cette raison universelle individualisée en lui.* Des doctrines philosophiques sur la certitude etc., pag. 67.

2 Così insegnava il Cousin nell'Università di Francia e così ripetevano da buoni pappagalli gli allievi suoi. Quest' uomo dopo avere col razionalismo e panteismo infetta gran parte della gioventù francese, ora per giusto giudicio di Dio sopravvive alla sua fama, ed è simile a un architetto che vede sotto i suoi occhi andare in fascio l' edifizio da lui rizzato. Egli in un co'suoi pestilenti filosofemi, di fondo alemanni ma vestiti leggiadramente alla francese, è al presente caduto non solo in dispregio, ma pressochè in dimenticanza. Tutto s'accelera a' tempi nostri; anche la durata delle riputazioni efimere, anche i trionfi dell' errore.

ARTICOLO III.

Il Lamennismo distrugge ogni certezza naturale.

9. Veniamo ora a considerare l'intrinseca assurdità che codesto sistema racchiude relativamente alla conoscenza; essendo questo l'aspetto diretto sotto cui dobbiam riguardarlo in questo luogo. Nel che fare ci atterremo a quelle ragioni che sono più cospicue e più palpabili, e però più confacenti alla comune portata.

Da prima avvertiamo che questo sistema ancorchè fosse atto a produrre la certezza nel filosofo (il che vedremo eziandio esser falso), tuttavolta l'annullerebbe nell' uomo volgare; val quanto dire nella gran maggioranza del genere umano. Imperocchè i soli filosofi, i soli dotti, e dotti di scienza non ordinaria, sono quelli che posson conoscere intorno alle verità più vitali nell' ordine sì speculativo come pratico che cosa ne pensi la ragion generale e qual accordo di giudizii campeggi tra le tante svariate opinioni degli uomini. Ora fino a tanto che questa conoscenza non siasi acquistata, d'aver certezza è niente; l'individuo dee dubitare; se si fida alle relazioni dei sensi o ai dettami della ragione, ci si fida temerariamente e senza saldo motivo. Potrà egli avere una probabilità più o meno estesa, una opinione del vero; potrà sentire un impulso ad aggiustar fede a quanto gli dettano le sue naturali facoltà; ma ottenere una vera certezza, un assenso che escluda ogni dubbio, ei non potrà giammai; perchè non possiede nè fa uso del mezzo da cui un tale assenso dipende, che è la ragione universale ossia l'autorità del genere umano. Codesta ragione, codesta autorità dovendo essere perpetua, comune, costante, non può conoscersi senza il corredo d'una erudizione vastissima, nè senza il presidio dell' arte critica. In altra forma come potrebbesi nell' immenso oceano della storia, dal confronto dei popoli, attraverso l' onde successive delle generazioni, venir discernendo quali sieno que' concetti e quei giudizii

in che tante teste insieme accordaronsi? Un tal frutto non potrà cogliersi se non dopo molte fatiche, coll' aiuto d' una natura privilegiata per forze e per ingegno, e in mezzo a circostanze che permettano il travagliarsi in diuturne investigazioni e profonde. Ma come volete che la più parte degli uomini, la loro totalità, sarem per dire, possa applicarsi a studio sì grave, sì lungo, sì malagevole? Ella certamente non è impresa da pigliare a gabbo, descriver fondo alla storia dell'umano pensiero

Nè da lingua che chiami mamma e babbo.

In che modo dunque si troverà idoneo a sì gran còmpito l' impiegato, il commerciante, il soldato, l' artista; per nulla dire del campagnuolo e del facchino? Convien dire che questi miserelli dovran restarsene senza criterio di verità; e per conseguenza senza quella indubitata certezza che finora si era creduta esser patrimonio comune di tutti che ci vivon quaggiù e che non sono nè bambini nè mentecatti. Infelici! essi dovran contentarsi d' andare innanzi alla carlona, reggendo la vita sopra giudizii che per non essere confortati dalla contezza del consentimento universale, potrebbero trovarsi falsi, e mai non possono esser norma di azioni ragionevoli e quindi umane.

10. Veggiamo bene ciò che dicono alcuni novelli sostenitori del sistema, fingendo di volerlo rammorbidire alcun poco per renderlo, se fia possibile, men ripugnante. Essi dicono doversi distinguere due specie di certezza: la *naturale*, e la *razionale*. La certezza naturale, secondo essi, sorge dall' uso dei mezzi ordinarii di conoscere; quali sono la coscienza per le verità internamente sentite, l' intuizione intellettuale per le verità interiormente vedute, la relazione de' sensi pei fatti esterni. La certezza razionale per contrario nasce dall' uso d' un criterio più alto, cioè di quello ch' è la ragion prima nella sintesi progressiva e l' ultima nell' analisi regressiva di tutte le ragioni, in vigor delle quali l' animo nostro aderisce legittimamente e irremovibilmente all' ob-

bietto. Il criterio generatore di questa seconda specie di certezza affermano essere la ragione universale ossia l'autorità del genere umano, che al solo filosofo appartiene di adoperare. Ma non per questo gl'indotti e i non filosofi resteranno condannati a dubitare perpetuamente. Imperocchè essi possono conseguire la prima specie di certezza, che germoglia dall'uso dei mezzi privati di conoscenza; i quali si riferiscono alla ragione individuale e sono ancor essi infallibili nel loro ordine, sebben godano di dignità inferiore al criterio filosofico ch'è propriamente il principio fondamentale della certezza. Così alcune scuole odierne di Francia, le quali credono poter di leggeri rappattumar la bisogna col benefizio di tanto opportuna distinzione.

11. Ma, con pace di questi signori, cotal distinzione ci sembra una pretta stravaganza. Da prima non è niente sodo, nè stabile, nè ragionevole quella specie di muro divisorio che si pretende alzare tra l'idiota e il filosofo. Siffatto muro tenderebbe a ricisamente disgiungere e spartire l'uno dall'altro in affare di conoscenza: talmente che il primo adoperi un mezzo, il secondo un altro al tutto diverso da quello; il primo segua la natura, il secondo la ragione, distinta dalla natura; il primo acquisti certezza benchè non ne possegga il principio fondamentale, il secondo possegga questo principio, ma prima di possederlo già goda della certezza, la quale non si sa come era sorta innanzi che se ne gittassero le fondamenta.

Di più in che modo dovrà intendersi quella certezza naturale dell'idiota distinta e diversa dalla certezza razionale del filosofo?

— Essa è una certezza che ha per sostegno la sola natura.

— Ma che? La natura dell'idiota non è appunto la ragione? Vorremmo noi negargli l'essenza umana?

— Questa natura per altro non è in lui coltivata e perfezionata dall'arte.

— Che monta? Essa non cessa per questo di essere ragione; e però la certezza che ne germoglia dee di diritto dirsi razionale, quantunque non si appelli filosofica; intendendo per filo-

sofica quella certezza la quale benchè si appoggi allo stesso fondamento della naturale, vi aggiunge nondimeno del suo una riflessa conoscenza e una più chiara e distinta idea del medesimo.

E di vero tra i mezzi dati da Dio all' idiota per acquistar la certezza naturale gli stessi avversarii annoverano, come più sopra rapportammo, l'intuizione intellettuale delle verità interiormente vedute, val quanto dire delle verità astratte. Or queste, secondo la dottrina di S. Tommaso e di S. Agostino, abitano nell' interno di ciascun uomo, cioè nell'apprension della mente : *in interiore homine habitat veritas* [1]. Ci si dica dunque di grazia, codesta intuizione intellettuale non è essa un atto della ragione ? È forse la ragione altra cosa che l'intelletto ? Non si esprime con un tal nome la mente umana in generale , e , allorchè pigliasi in senso stretto , non è tolta a significare una funzione della facoltà intellettiva , in quanto dalla percezione de' primi principii si volge a cavarne le conseguenze ?

12. Ripiglierà taluno, l'intuizione dell'idiota essere meramente istintiva ; essere un bisogno non ragionato di credere a qualche cosa ; essere un atto estorto da cieco impeto di natura, senza visione del motivo sopra cui l' assenso della mente venga fondato. Ma allora si distruggerebbe ogni evidenza nell'umana cognizione, rinnovellandosi i giudizii sintetici a priori di Kant, prodotti per semplice ed istintivo accozzamento di forme subbiettive , e si ristorerebbe la così detta spontaneità dei razionalisti francesi, intorno alla quale affastellaronsi tante capestrerie. Ma senza ciò , non incorrerebbesi con tal risposta una manifesta contraddizione appellandosi *intuizione intellettuale delle verità interiormente vedute* un atto della mente che nulla intuisce e nulla vede ?

Per fermo in che consiste la verità che la mente abbraccia colla sua intuizione ? Consiste nella convenienza o disconvenienza di due nozioni, cioè di un predicato con un subbietto posti a fronte l'uno dell' altro. Io dico : *il sole è lucente ; la parte non è uguale*

1 S. Agostino, *de ver. relig.* cap. 39.

al tutto, di cui è parte. In che è riposta la verità obbiettiva di questi giudizii? Nel convenire il predicato di *lucente* al subbietto *sole*, e nel disconvenire il predicato di *eguaglianza col tutto* al subbietto *parte*. Se dunque si concede che la mente dell' idiota intuisce e vede l'accordo o disaccordo di que' due termini (e ciò si concede certamente allorchè si annovera tra i mezzi naturali di certezza l'*intuizione intellettuale*); come potrà poi affermarsi che quell'atto della mente è un giudizio cieco, un assenso privo di luce? Non sarebbe questo un congiungere insieme ed affermare concetti contraddittorii, accoppiando tra loro sotto il medesimo aspetto luce e tenebre, visione e cecità?

Replicherassi che quivi si vede l' oggetto, ma non si vede il motivo pel quale l'animo vi aderisce. Ma come ciò, se quivi il motivo coll'oggetto stesso s'identifica e si confonde? Imperocchè il motivo in quei giudizii non è altro che il fatto stesso della ideale o real convenienza o disconvenienza de' due termini presenti allo spirito, la quale costituisce appunto la verità che dagli avversarii si concede essere interiormente veduta per intuizione intellettuale.

ARTICOLO IV.

Differenza tra la certezza volgare e la filosofica.

13. A mostrar pienamente la vanità della fatta distinzione, giova il chiarire con qualche esattezza la differenza che corre tra la certezza filosofica e la certezza volgare.

L'uomo, fatto da Dio per conoscere il vero ed operare il bene, può, in qualunque condizione si trovi, far l'uno e l'altro in maniera più o meno compita e perfetta. Massimamente rispetto ad alcune verità, indispensabili alla vita morale ed umana, il provvidentissimo Autore della natura ha dotato ciascuno di facoltà op-

portune a conoscerle imprimendo nell'animo nostro un segnacolo della divina sua luce. *Molti dicono : chi ci manifesterà ciò che è bene?* Alla quale interrogazione risponde il Salmista: *È segnato sopra di noi il lume del tuo volto, o Signore* [1].

Che se nell' ordine di grazia, a cui Iddio degnò elevarci, in un co' dommi soprannaturali ci son rivelate molte verità d' ordine naturale, specialmente più difficili a derivarsi dai primi principii; fu questo un grazioso dono ch'Egli ci fece, acciocchè l' uomo entrasse fin da principio con maggiore stabilità e universalità, e senza mescolanza di errori in possesso d'un bene sì necessario. Ma non fu in niuna guisa assolutamente richiesto dall' ordine di natural provvidenza che tali verità procedessero da divina rivelazione; nè l'esser quelle per tal via procedute appalesa in alcun modo nativa ed essenziale impotenza per parte della umana ragione a procacciarlesi per via di razionale discorso.

Non può fare che i sensi di ciascun uomo non percepiscano gli oggetti esterni, e che per via dell'immaginazione non ne trasmettano all'intelletto le accolte percezioni. L'intelletto poi non è solo potenza, ma è attività e luce ideale. Come i raggi della luce materiale valgono a render cospicue all'occhio le superficie e le figure dei corpi: così lo spirituale fulgore ond' è dotata la mente nostra, partecipazione del sole eterno che è Dio, vale a renderci visibili le idee che contengonsi esemplate negli obbietti concreti della natura, immagini ancor essi e copie degli archetipi divini.

14. Noi non intendiamo qui spiegar l'origine delle intellettuali conoscenze, non essendone questo il luogo. Ma quale che sia la spiegazione che voglia darsene, certo è che essa non dee scostarsi molto da questi due termini: dall'attività o luce intellettual della mente, e dalla presenza dell'obbietto contenuto in qualche modo nella percezione de'sensi. Noi svolgeremo altrove questa dottrina, quando ci verrà in concio di parlarne exprofesso nella seconda

1 *Multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Salmo IV, 6, 7.

parte del libro. Al presente basti l'autorità dell'altissimo tra i metafisici, dai dettami del quale chiunque allontanasi è costretto a prorompere nella esagerazione e nell' errore. S. Tommaso adunque ci fa sentire che l'intelletto nostro considerato in sè stesso vien determinato a' suoi concepimenti dalla presenza dell'obbietto intelligibile, e che l'obbietto diventa intelligibile pel lume dell'attività intellettiva di cui siamo insigniti: *Potest intellectus noster considerari uno modo secundum se, et sic determinatur ex praesentia intelligibilis . . . . et hoc modo contingit in his quae statim lumine intellectus agentis intelligibilia fiunt, sicut sunt prima principia* [1].

Or la mente nostra può uscire nella conoscenza del vero con un doppio movimento: l'uno istintivo e spontaneo, l'altro riflesso e volontario. Il primo è opera di natura e dell'innata propensione che hanno le nostre facoltà conoscitrici ad operare intorno al proprio obbietto: il secondo è opera della volontà, per la quale liberamente ci determiniamo a tornare con l'attenzione dell'animo sulla precedente cognizione istintiva, e riconoscerla e ripensarla e scioglierla per via d' analisi negli elementi ch' essa racchiude, per quindi ricostruirla in vigor della sintesi in una conoscenza più distinta e più chiara.

Così l'uomo per questo stesso che è fornito di sensi e di ragione percepisce l'esteriore natura, ne ammira la varietà e l'ordine, sente il proprio pensiere e la propria esistenza, intuisce la verità de' principii nelle idee raccolte nel suo spirito, si eleva mediante il raziocinio a dedurre la causa prima dagli esseri finiti e contingenti che come tali si rivelano insufficienti ad esistere per virtù propria. Poscia apparendogli a fronte l' una dell' altra le conseguite conoscenze scorge i facili nessi, ond' esse sono insieme legate e ne deriva moltiplici applicazioni nell' ordine ora fisico, ora morale. Tutto questo per semplice impulso di natura, e talvolta anche a mal nostro grado. Ma l'uomo, come è detto, è inol-

1 Dist. 23. Q. 2. Art. 2. 9. I.

tre dotato di riflessione e di libera volontà. Egli adunque può, dove gli talenti, ripiegarsi con l'animo sopra la precedente cognizione, rileggerla in certa guisa, considerarne gli elementi integrali a parte a parte, rifarne intellettivamente il lavoro, sicchè ne spicchi più viva luce e si converta in principio di ulteriori inferenze.

La prima sorta di tali procedimenti costituisce il senso comune, la seconda costituisce la filosofia. Quella dicesi senso comune, cioè senno, intendimento, pensare comune, sapienza volgare, come chiamolla il Vico; perchè è patrimonio di tutti: laddove la seconda è possesso di pochi, che prediligendo il sapere non sanno star contenti a quella più tenue ed imperfetta conoscenza la quale ti manifesta il vero, ma senza che tu sappia renderti conto del come e del perchè lo possiedi; ti rivela gli effetti ma spesso non ti fa assorgere alle cagioni, specialmente se sieno alquanto astruse o rimote. In somma quel primo modo di conoscere dicesi senso comune per opposizione al privilegio; in quanto l'altro più perfetto è proprio solamente di coloro che, favoriti dall'ingegno e dalle circostanze, sono in grado di dedicarsi a più laboriose investigazioni ed elevate.

15. A raccogliere in breve la differenza che passa tra l'una e l'altra specie di cognizione, possiamo dire che la prima è confusa, quasi priva di consapevolezza e poco estesa nelle sue deduzioni. È confusa, perchè la distinzione nella conoscenza procede dagli atti riflessivi della mente, coi quali si discernono e si separano i diversi elementi mescolati e stretti in una sola rappresentanza. È quasi priva di consapevolezza, perchè sebbene se ne abbia una qualche coscienza, essendo la coscienza inseparabile dall'atto della intelligenza; tuttavia non se ne ha coscienza riflessa, per la quale il conoscente dia conto a sè medesimo della propria operazione. É infine poco estesa nello sue deduzioni; perchè i principii non manifestano i loro svariati aspetti e le loro più recondite applicazioni, se non vengono consultati e scossi e cercati per ogni verso da atti meditativi dell' animo e metodicamente ordinati

nella loro reciproca connessione. Le quali cose procedono dal ritorno della mente sulle cogitazioni già avute; e però i vantaggi che ne risultano appartengono alla conoscenza riflessa e son proporzionati alla forza, lunghezza e intensità onde quella si esercita. Di che si vede, che il senso comune si distingue dalla Filosofia come l'imperfetto si distingue da ciò che è perfetto: ma entrambi si trovano sulla medesima via, appartengono sostanzialmente allo stesso ordine, partono da un identico principio; benchè l'uno sosti a mezza strada, l'altra rifaccia con nuova lena il cammino e trascorra più oltre. Passa qui in certa guisa quello stesso divario, che corre tra la logica che appellasi naturale, e la logica che suol nomarsi artifiziale. La prima si distingue dalla seconda, non in quanto sieno due Logiche diverse, ma in quanto la seconda involge la prima colla giunta della perfezione recatavi dall'arte; dove la prima contiene il solo naturale procedimento, lasciato a sè stesso. Per simil modo il senso comune importa la ragione umana secondo che si svolge spontaneamente senza il presidio dell'arte; la Filosofia vi aggiunge questo presidio, ma suppone ed inchiude quel primo svolgimento spontaneo.

16. L'arte non crea; trasforma bensì e lavora la natura valendosi de' suoi stessi principii: *In his quae fiunt a natura et arte eodem modo operatur ars et per eadem media, quibus et natura* [1]. Adunque la Filosofia non crea la conoscenza, nè la certezza che ne rampolla; ma la riceve dal senso comune, e solo la riconosce, la svolge, la coordina, la riduce a termini scientifici, e se ne fa scala da sollevarsi più alto a nuove cognizioni, applicando i principii e le inferenze già ottenute a nuovi dati offertile dall'esperienza. Ma il fondo primo, il sostrato, la materia grezza, se così piace chiamarla, di tutto il suo lavorío è sempre il senso comune; vuol dire lo svolgimento spontaneo ed istintivo della ragione naturalmente operante. Quivi debbon trovarsi gli elementi primitivi della conoscenza e della certezza in generale; qualunque altro principio la

1 S. Tommaso Quaestio *De magistro* art. I.

filosofia si foggiasse per propria creazione, sarebbe un trovato chimerico, atto solo a baloccare gli sfaccendati. Però noi dicemmo e il ripetiamo novellamente: ogni vera filosofia dover fondarsi sul senso comune, di cui essa non è altro che come il comento e una ragionata e più ricca esplicazione.

Da tutto ciò, senza che noi il diciamo, apparisce stranissima cosa essere lo stabilire un criterio di certezza volgare ed un altro di certezza filosofica. Chi così pensa è simile a chi stabilisse una Logica pel genere umano che non filosofeggia, ed un'altra diversa per quei che filosofeggiano. Sarebbe chiaro che questa seconda non potrebb'essere se non la logica de'pazzi, non essendone altra fuori di quella che ci è data dalla natura. Se la conoscenza filosofica non è se non la conoscenza volgare, chiarita, perfezionata e svolta in ulteriori inferenze; il criterio altresì che serve a lei di strumento e di norma per riconoscere il vero, non può essere infin de'conti se non il medesimo che serve di mezzo e di regola a quella per ravvisare ancor essa il vero sotto la semplice guida della natura. L'unica differenza che può ragionevolmente stabilirsi si è che quel criterio è dall'uom volgare adoperato senza averne distinta contezza, laddove il filosofo usa il medesimo criterio sotto la luce della riflessione, e però in quanto esplicitamente il riconosce come tale, il semplifica traendolo fuori dagli elementi ed aggiunti in cui nella conoscenza diretta trovavasi inviluppato, e lo espone con formole razionali e scientifiche.

ARTICOLO V.

La distinzione sopra recata si esclude dagli stessi avversarii, e però essi ricadono negli errori del Lamennais.

17. Ma che ci stiam noi travagliando con sottili indagini intorno all' umana conoscenza, per mostrare la falsità della distinzione addotta dagli avversarii? Essi forse ne son convinti meglio che noi; e se la recano in mezzo, ciò fanno per gittare polvere agli occhi facendo mostre di non dispogliare di ogni verità l'animo dell' idiota, perchè gli lasciano la certezza istintiva, la quale provenga dall' uso non dell' autorità generale, ma de' mezzi privati di conoscenza. Contuttociò, poichè questa stessa privata evidenza si stabilisce da loro come latentemente appoggiata sopra la ragion generale, benchè l' idiota lo ignori; un solo viene ad essere in sostanza il criterio supremo della certezza, cioè l' autorità del genere umano, secondo che ravvisa poscia il filosofo.

Che a ciò riesca finalmente la pretesa distinzione, ci sembra chiaramente raccogliersi dalle stesse parole con che i suoi inventori la propongono. Essi ci dicono la certezza razionale appoggiarsi sopra quella ragione, la quale, essendo la prima nell'ordine progressivo, si scopre esser l' ultima nell' analisi regressiva di tutte le ragioni, in vigor delle quali l' animo nostro aderisce alla verità; e che siffatta ragione prima nell' un processo e ultima nell' altro, non è se non la ragion generale ossia il consentimento e l'autorità del genere umano.

Svolgiamo alquanto questo concetto in frasi più esplicite e chiare. Esso si riduce alla seguente sentenza. L' animo nostro aderisce alla verità, ma nell' aderirvi si fonda sopra diverse ragioni ordinate tra loro; la prima delle quali sostiene tutte le altre, e nell' analisi regressiva del loro concatenamento è l' ultima a scoprirsi. Così un viandante, il quale tornasse indietro a rical-

care una strada già da lui percorsa sbadatamente, s'imbatterebbe da ultimo in quel punto da cui prese le prime mosse. Or questa ragione, primo termine nell' ordine progressivo e ultimo nel regressivo, è la ragion generale ossia l' autorità. Sopra di essa si erge, in essa s' incentra ogni altro criterio o mezzo di certezza particolare, quali sarebbero il senso intimo, i sensi esterni, l' intuizione intellettuale, il discorso della ragione. Tutti questi criterii non dànno certezza se non in quanto son sostenuti da quella prima pietra fondamentale e avvalorati dalla sua influenza. Il rozzo non sapendo, per mancanza di riflessione, far l' analisi regressiva fino a scorgere quel primo fondamento, ristà a mezza strada e crede posseder la certezza in virtù di quei criterii particolari e secondarii. All' incontro il filosofo sapendo far benissimo quell' analisi, scopre di fatto quel primo fondamento, sopra del quale ponta tutto l' edificio delle sue conoscenze.

Ecco in breve e senza ambagi la teorica degli avversarii. Essa per verità così esposta schiva le incoerenze obbiettate di sopra, e torna alla schietta dottrina del Lamennais. Ma tornando a questa schietta dottrina torna necessariamente agli assurdi in lei contenuti. Imperocchè qual ripugnanza maggiore che voler fondati sulla ragion generale e sopra la testimonianza del genere umano i giudizii e le percezioni dell' uom volgare che nulla sa di ciò che si pensi codesta ragion generale; non bastando certamente a costituirla i pochi individui coi quali egli conversa nel suo villaggio o nella sua capanna? Certamente a produrre un tanto effetto, che meriti di denominarsi testimonianza del genere umano, richiedesi la maggioranza almeno degli uomini quanti ci vissero da Adamo infino a noi. Se dunque la contezza di sì grande autorità è all' idiota impossibile, come farà egli a formarne il fondamento delle sue individuali percezioni e de' suoi individuali giudizii?

Più; ancorchè egli potesse pervenire a quella conoscenza, nondimeno quante verità non gli converrebbe prima supporre! *Il vero si distingue dal falso; la certezza dall' incertezza; il genere*

umano è infallibile, la privata ragione è fallibile; per non errare io debbo appoggiare i giudizii di questa sull' autorità di quello; ecco qua un oggetto a cui la ragione del genere umano si pronunzia favorevole; eccone un altro a cui quella medesima ragion contraddice. Queste e molte altre verità, cui, per non troppo allungarci, tralasciamo, son come altrettanti presupposti o condizioni necessarie, acciocchè l' autorità del genere umano possa usarsi con frutto e applicarsi a un oggetto determinato. Ora in virtù di qual criterio se ne avrà certezza dall' individuo privato? In virtù della stessa autorità del genere umano? Cadremmo allora in un circolo vizioso, e la condizione s' immedesimerebbe col condizionato, il presupposto con la seguela.

Finalmente cotesta ragion generale, fondamento primo, implicito o esplicito che sia, d'ogni certezza, dovrebbe per fermo percepirsi dall' individuo, perchè potesse giovarsene all' uopo di discernere il vero dal falso. Ora con qual mezzo la percepirebbe egli? Colla sua privata ragione? Ma la ragione privata per gli avversarii non può nulla da sè, perchè essendo fallibile può errare in ogni suo atto e intorno a qualsivoglia obbietto. Oltre a che, in qual modo l'autorità della ragion generale può concepirsi come fondamento della certezza dei fatti interni dell'animo, palesi alla sola coscienza dell' individuo? *Quae sunt hominis nemo scit, nisi spiritus hominis* [1]. La coscienza almeno di questi fatti individuali e soggettivi dovrà stabilirsi qual secondo criterio di verità indipendente dal primo e in esso non resolubile per guisa alcuna. Ma come allora la ragion generale sarà criterio supremo ed unico della certezza? Ci troviamo davvero chiusi in un labirinto, di cui non è facile trovar l' uscita.

18. Un sol valico si presenta per uscire da tali strette, ed è se si dica: la ragione universale benchè una in sè stessa, nondimeno non essere al tutto fuora degl' individui, non distinguersi interamente dalla ragione privata di ciascheduno, ma in essa

1 S. Paolo I ad Cor. II, 1.

individuarsi ed apparire senza cessare di essere ciò che è, nè perdere la propria universalità e sussistenza. Gli oracoli di lei non doversi raccoglier per udita, nè applicare mediante l'esercizio di altre potenze; essendo internamente rivelati all'individuo, a cui essa parla e manifestasi e in cui in certa guisa s' incarna rivestendovi una forma particolare. Talmentechè la sua voce, i suoi dettami, parzialmente si avverino in ciascuno, ma integralmente si trovino in tutti, cioè nella gran collezione, che è come un sistema bene organato di trombe a cui essa dà fiato. Questa sola spiegazione canserebbe gli assurdi annoverati più sopra. Ma chi non vede che in tale ipotesi si tornerebbe manifestamente alla ragione impersonale degli Eclettici francesi, o meglio al Panteismo umanitario, pel quale Dio non è altro che il genere umano, in quanto si perfeziona e si svolge mediante l'incivilimento, e la ragione divina non si diversifica dalla ragion comune di tutti gli uomini presi in complesso, e di cui ogni individuo è come una particella? Veramente chi mira diritto in questa materia, non può a meno di non riconoscere che il Lamennismo non è congruente a sè stesso, anzi neppure è intelligibile, se non si risolve in così fatto panteismo, concependosi la ragion generale come la ragione di Dio che informa le singole menti e si manifesta pienamente nella congerie di tutte. E sarà comportabile che, non ostante lo zelo e la vigilanza de' sacri Pastori, un sistema gravido di tanta empietà e di tanto disordine si continui ad insegnare in alcune scuole ecclesiastiche della Francia?

ARTICOLO VI.

Astrazion fatta dai mentovati assurdi quel sistema manomette la scienza.

19. Se non che, fingiamo per poco che contro la dottrina impugnata non militi veruna delle ragioni finora proposte; con tutto ciò potrà essa, se non accettarsi per vera, almanco noverarsi tra le ipotesi filosofiche degne di questo nome?

In niuna guisa. E per fermo come volete che la filosofia accolga nel proprio campo una dottrina la quale vi recherebbe il soqquadro e ne annienterebbe perfino il concetto? La filosofia è scienza; e la scienza consta di cognizioni certe ed evidenti. Ora il Lamennismo distrugge ogni interna evidenza, perchè vuole che la certezza filosofica si appoggi unicamente all' autorità del genere umano; e ognuno intende che l' autorità è principio non di evidenza, ma di fede. Ove sì strana opinione prevalesse, noi dovremmo ammettere le singole verità, non perchè appariscono evidentemente all'intelligenza, nè perchè si deducono a filo di evidente discorso, ma solo perchè il consenso del genere umano ce ne fa testimonio: in quella guisa appunto che in Religione assentiamo ai dommi soprannaturali, non per visione diretta della mente, ma per l' autorità infallibile di Dio rivelante. In religione l' autorità di Dio, in filosofia l' autorità del genere umano: ecco la base, il motivo, la causa d' ogni nostra certezza nel duplice ordine, umano e divino. Come fede nell'uno, così fede nell' altro. Nè per verità da tale inferenza rifuggono gli avversarii; i quali anzi spiegatamente ti ripetono in cento luoghi: la certezza non esser altro che una fede piena in un' autorità infallibile, ogni certezza riposar sulla fede.

Ora la Fede non è la scienza. La scienza, come insegna san Tommaso e con lui tutti i filosofi, non nasce da motivo estrinse-

co all' obbietto, qual è l' altrui testificazione; ma nasce da motivo intrinseco, cioè dalla visione intellettiva del vero che si manifesta alla mente: ***De ratione scientiae est, quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva*** [1]. Allora si ha certezza scientifica delle conclusioni, quando esse si risolvono nei loro principii; e quindi la scienza certa d' alcuna cosa procede dal lume della ragione a noi per divina virtù interiormente comunicato, mediante il quale ci parla Dio; non procede dall' uomo che esteriormente ci ammaestra: ***Conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia; et ideo quod aliquid per certitudinem sciatur est per lumen rationis divinitus interius inditum, quo in nobis loquitur Deus, non autem ab homine exterius docente*** [2]. S. Tommaso nega che la scienza si fondi sull'insegnamento dell' uomo; il sistema che combattiamo afferma che l' insegnamento dell' uomo sia l' unica base della scienza. L' opposizione non potrebbe essere più manifesta.

20. Ma poco male sarebbe se si perdesse la sola evidenza; il peggio è che vassene a monte ancor la certezza. E in prima ciò è indubitato per quel che spetta alla scienza psicologica. Imperocchè la psicologia, tutta quanta ella è, si erge sull' interna osservazione, cioè sopra i fatti dell' animo riferitici dalla coscienza. Ora codesti fatti non si percepiscono se non dall' individuo che li prova in sè stesso, nè posson essere fontalmente accertati dall' altrui rapportamento. Potrà benissimo cercarsene come una ripruova nella coscienza degli altri uomini espressa nelle lingue, nei costumi, nelle istituzioni, e in quant' altro si riferisce alla vita esterna dei popoli, manifestazion dell' interna. Ma il fondo primo, il sostrato direm così, il punto luminoso che spande interna luce sull' oggetto, e lo fa materia di scienza, uopo è che sia la interiore esperienza che si ha di quegli atti riguardati in loro stessi, quali si trovano nella coscienza; benchè debbano poscia venire

1 *Summa theol.* 1. 2. quaest. 67, art. 3.

2 S. Tommaso *Qq. Disput. De veritate* q. 11. art. 1.

irraggiati dalla virtù fecondatrice dei razionali principii. Onde quell' antico precetto per la scienza dello spirito, che per la sua importanza venne dagli antichi attribuito ad un Nume, non era altro, se non γνῶθι σεαυτὸν: *conosci te stesso*. Al che pienamente consuona l'ammonimento di S. Agostino intimandoci di non dover vagare al di fuori nella intuizione del vero ma di ripiegarci sopra del nostro spirito: *noli foras ire, in teipsum redi*. Il Lamennismo al contrario, che pur vorrebbe darsi a credere per amico della dottrina di questo gran padre della Chiesa, ci prescrive tutto l'opposto: *noli in teipsum redire, foras exi;* lascia stare il vero presente internamente alla tua facoltà conoscitiva, cerca il solo esterno consenso degli uomini.

E fosse pure questo consenso di tal natura che potesse nel sistema di cui trattiamo somministrare alla mente nostra un valido sostegno sopra cui finalmente assodarci. Il vero è che stando ai principii degli avversarii, esso altresì, chi con ragionevole occhio lo guardi, apparisce instabile e vacillante. Imperocchè gli avversarii affermano, che la ragione individuale è fallibile; e però vogliono che ricorriamo alla ragion generale, perchè essa sola è criterio infallibile di certezza. Ma ci dicano, se il Ciel li salvi, codesta loro ragion generale onde emerge? Non è essa il risultamento e la somma delle ragioni individuali? Il medesimo Lamennais definilla per la unità delle percezioni e per l'accordo dei giudizii privati [1]. Ora come una collezione di percezioni fallibili e di giudizii fallibili può diventare infallibile? La fallibilità e infallibilità sono attributi essenziali della natura. In che modo adunque si potrà passare dall'una all'altra per solo collegamento di parti che non muta l' essenza delle medesime? Finchè la ragion generale si compone di ragioni individuali create, essa continuerà ad essere essenzialmente fallibile, nè diverrà infallibile se non si converte nella ragione increata.

1 Vedi l'articolo primo.

21. Che se la fallibilità delle ragioni individuali esclude da lor la certezza, lo stesso dee dirsi della ragion generale, che come composta d'elementi fallibili assolutamente parlando resta fallibile. Nè si dica ciò non vietare che in essa germogli la verità. Imperocchè se la ragion generale quantunque fallibile può partorire il vero, il medesimo dovrà affermarsi altresì della ragione individuale; non potendo nella somma avverarsi una perfezione di cui sieno affatto destituite le parti. O crederemo che una collezione di tenebre possa dare la luce, e una masnada di birci o di loschi possa formare un occhio diritto ed una vista aquilina? Se niuna ragione individuale usata debitamente porta seco la verità, come volete che questa verità rampolli mettendo insieme quelle erronee conoscenze?

Qui non ha luogo la fallacia del passaggio dal senso diviso al senso composto, di cui parlano i logici. Imperocchè qui non si tratta di un effetto complesso che si formi per agglomerazione e concorso di parti; si tratta bensì d'un effetto semplice, indivisibile, uno, che o è o non è, quale appunto è il vero. Ciascun uomo separatamente non può sollevare un gran peso; il possono nondimeno molti uomini uniti insieme. Perchè ciò? Perchè ciascuno ha una forza parziale corrispondente a una parte del peso da sollevare. Assommando insieme quelle singole forze, si ha una causa proporzionata all'effetto. Ma nel caso nostro non è così. Il vero non si forma per collezione di opinioni ossia di giudizii incerti; esso è un giudizio certo, irremovibile, conforme all'obbietto. Se ciascuna ragione individuale reca per parte sua un giudizio dubbioso, barcollante, infermo; come volete che dal loro accozzamento sorga un giudizio dotato di proprietà contrarie? Se niente è nel tutto che non debba trovarsi in qualche modo negli elementi che lo compongono; il vero non può trovarsi nella ragion generale, se non si trova nè tutto nè in parte nelle ragioni individuali: non potendo l'errore esser frazione della verità, nè la verità fattura dell'errore. Può aversi bensì una congerie di giudizii erronei; ma la congerie di giudizii erronei, non è il giudizio vero.

L'infallibilità non è la collezione delle fallibilità; siccome l'esistenza necessaria non è la collezione delle esistenze contingenti; altrimenti gli atei avrebbono vinta la lite.

22. Nè varrebbe ricorrere alla regola che suole servarsi allorchè si tratta di discernere la verità dei fatti storici, nei quali difficilmente si crede senza esitanza alla relazione d'un sol testimonio; per contrario si presta piena credenza alla concorde narrazione di molti. Conciossiachè eziandio in tal caso non è il semplice numero dei narratori che costituisce la veracità del criterio. Ciò è sì conto, che dove potessimo per altra via accertarci che un narratore non potè fallare nel percepire l'obbietto, nè vuol mentire nel rapportarlo; noi gli presteremmo intera fede, ancorchè fosse solo. Per l'opposto, noi non crederemmo anche a più migliaia di testimonii, dove sapessimo che tutti hanno lo stesso interesse a mentire, o che tutti poterono andar soggetti alla medesima illusione.

Dunque non il numero per sè stesso, ma altri aggiunti che vi si accompagnano e che nella moltitudine si manifestano più chiaramente, fanno la forza del testimonio. Codesti aggiunti sono quelle congiunture le quali dimostrano che i narratori del fatto non poterono illudersi nel percepirlo, nè possono convenire in una stessa bugia, siccome discrepanti fra loro per diversità di circostanze e per opposizione di brame.

Laonde tanto è lungi che questo esempio possa favorire i Lamennisti, che anzi ne rovina la causa. Mercecchè nell'uso dell'autorità nei fatti storici, noi presupponiamo che i singoli testimonii abbiano dovuto individualmente percepire la verità dell'accaduto e vogliano lealmente narrarlo. Il loro consenso poi, stante la disparità di affetti e di qualità personali in coloro che percepirono e narrano il fatto, ci è solo un segno estrinseco per sicurarci che in essi non manca nè la verità della percezione, nè la sincerità della narrazione. Imperocchè quantunque sia vero che un incidente peculiare possa impedire in questo o quell'individuo la retta percezion dell'oggetto, e che qualche utilità particolare possa

allettarlo a mentire; ognun vede che l'uno nè l'altro non può ragionevolmente sospettarsi, quando molti, evidentemente non soggetti al medesimo pericolo d'illudersi nè potuti essere stimolati dalla medesima utilità, convengono in una concorde testimonianza.

ARTICOLO VII.

Si rifiuta l'argomento preso dalla fallibilità della ragione individuale

23. Ebbene, dirà qualcuno degli avversarii, questo stesso è quello che noi pretendiamo collo stabilire l'autorità generale qual criterio della certezza filosofica. Intendiamo avere un segno estrinseco che indubitatamente ci assicuri di tale o tal vero. Spieghiamo più chiaramente questa loro ritirata.

La ragione individuale è fallibile; ciò non potrebbe negarsi senza attribuirle le prerogative divine. Or quantunque cotesta fallibilità della privata ragione non involga che essa erri sempre ed in tutto, nondimeno è da concedere che in molti casi l'errore possa avvenire, e basterebbe l'esperienza a farcene persuasi. Per contrario l'errore è assai difficile a cadere in una gran moltitudine, e non può affatto avverarsi nella totalità degli uomini presi insieme; non essendo possibile che un medesimo impedimento (da cui risultar dovrebbe lo stesso errore) abbia luogo in persone e popoli diversissimi di luogo, di tempo, di coltura e di altre qualità che ad essi si riferiscano. Adunque benchè la verità per trovarsi nella collezione convien che si trovi negl'individui; tuttavia il consenso, che noi contempliamo, ci è indizio manifesto che essa vi si trova di fatto: laddove la ragione individuale, potendo ad ora ad ora fallire, ci lascia sempre in dubbio, se quella volta appunto sia il caso peculiare in cui falla. Ecco in che senso si di-

ce che l' autorità del genere umano sia criterio supremo di certezza: si afferma cioè, esser lei come una tessera e un contrassegno indubitato dell' esistenza del vero.

24. Questo discorso mescola insieme elementi veri ed elementi falsi, e formatone un indistinto bizzarro, ne deduce una più bizzarra illazione. A risolverne il groppo, mettiamone in luce le parti vere, confutiamo le false, fermiamo nel legittimo aspetto le ambigue, e svanirà da sè stessa l'erronea inferenza.

La sola ragione divina è assolutamente infallibile; perchè essa sola è infinita, semplicissima, sempre in atto. Identificandosi con la intuizione di tutto il vero, essa non può per conseguenza deviarne senza deviare dalla sua medesima essenza. Ogni altra ragione creata è essenzialmente fallibile; cioè tale, che assolutamente parlando può scostarsi dal vero, la cui intuizione non costituisce la sua natura. Ciò ha luogo non solamente per la ragione individuale, ma ancora per la ragion generale, e universalmente per ogni intelligenza creata, cioè distinta dalla divina. Ma la fallibilità dice potenza, non dice atto. Fallibile adunque è quella ragione che considerata per sè stessa potrebbe fallire alcuna volta; ma non è necessario che realmente e molto meno che sempre fallisca. Anzi questa medesima possibilità di cadere in errore può benissimo esimersi dal venire all' atto per gratuito beneficio soprannaturale, come nei beati; o per assistenza peculiare di Dio, come nella Chiesa a rispetto de' dommi e della morale. In ambedue questi casi la infallibilità non dicesi originaria e assoluta, ma partecipata e relativa.

Se la ragione individuale, considerata nei puri termini della natura, errasse sempre e in tutto, non sarebbe più dono di Dio, nè immagine della verità increata; non essendo beneficio ciò che sempre ci danneggia, nè immagine quella che non si assomiglia mai, neppure in parte, al prototipo. Che più? Cesserebbe in lei perfino l'idea di ragione; non potendosi dir ragione quella che nulla mai percepisce, e non percependo mai nulla quella che non ha mai percezioni conformi all'obbietto. E senza ciò, che cosa è

finalmente l'errore? Una deviazione dall'atto naturale. Non può dunque attribuirsene la possibilità a una virtù conoscitiva, se non presupponendo che il contrario, cioè il vero, ad essa naturalmente compete. Dunque lo stesso concetto di fallibilità involge che il vero sia l'atto proprio e naturale della ragione che si dice fallibile; nè, senza un tal presupposto, la possibilità stessa dell'errore troverebbe luogo. Di che segue, essere al tutto impossibile che la ragione individuale non possegga mai il vero; essendo contraddittorio che una *natura* manchi dell'atto *naturale*, o che sia atto *naturale* quello che non *nasce* giammai.

25. Si dirà: la ragione individuale possiede il vero alcuna volta, ma non ha mai certezza di possederlo.

Chi ripigliasse in tal modo, mostrerebbe di non intendere ciò che dice. E vaglia il vero, che cosa significa la certezza, se non il riposo e la quiete della mente nella propria cognizione? Ora è egli concepibile che la mente non riposi nè quieti nell'atto a lei naturale, quando l'atto naturale non è altro se non quello che termina e quindi appaga la tendenza del subbietto operante? Ogni natura riposa nel possesso del proprio bene; ed il bene dell'intelletto, come si è detto, è il vero. Dunque o bisogna negare che il vero sia naturale alla mente, distruggendo così perfino la possibilità dell'errore; o ammesso che il vero le sia naturale, è forza concedere che la mente possa e debba possedendolo riposarvisi, cioè averne certezza.

Sapientemente adunque quel sommo, *qui nil molitur inepte*, stabilisce che la mente di ciascun uomo pel lume della propria ragione ha certezza di ciò che conosce in virtù di tal lume, come accade dei primi principii: *Per lumen naturale intellectus redditur certus de his quae lumine illo cognoscit, ut in primis principiis* [1]. Ed altrove aggiunge esser proprio di siffatti principii che non solo sieno veri, ma altresì che dalla mente sieno riconosciuti per tali: *Proprium est horum principiorum quod non*

1 S. Tommaso *Contra Gentes* lib. III, cap. 154.

solum necesse sit ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri quod sint per se vera. Nullus enim potest per se opinari contrarium eorum [1]. Per la qual cosa la mente nel percepirli, non può in guisa alcuna negare ad essi l'assenso, nè trovar ombra di dubbio : *Invenitur aliquod verum in quo nulla falsitatis apparentia admisceri potest, ut patet in dignitatibus; unde intellectus non potest subterfugere quin illis assentiatur* [2]. Ciò de' primi principii.

26. Quanto poi alla certezza delle illazioni il S. Dottore la deriva dalla certezza dei primi principii, alla quale la mente umana può sempre che vuole per analisi risalire: *Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum. Tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia* [3]. L'intelletto è impossibilitato a dubitare della verità de' primi principii in cui vede immediatamente il predicato essere di ragion del subbietto. Per conseguenza è impossibilitato a dubitare della verità delle illazioni, quando evidentemente le risolve nei principii da cui sono dedotte.

E veramente l'intelletto umano, non è solo una virtù intuitiva, ma altresì una virtù deduttiva. Questa sua seconda funzione sorge necessariamente dalla prima, in quanto l'animo umano intuendo l'obbietto, ne ravvisa le relazioni e i rispetti che lo rivestono. Così egli discopre i principii, e dai principii muove a svolgere passo passo le illazioni che in quelli sono racchiuse. Germinate in lui le idee in vigore della spontanea sua attività e della presenza dell'obbietto riferitogli dai sensi, l'intuito dell' immediata relazione che corre tra esse idee gli porge i primi principii della conoscenza. Ma i principii stessi son paragonabili tra di loro manifestando nuove relazioni; di che nuovi veri ci si appalesano nell'ordine astratto. Questi astratti pronunziati posson poscia applicarsi agli oggetti dell' esperienza e così rivelarci una lunga

1 *Analyt. poster.* l. 1, lec. 19.

2 S. TOMMASO *In Libr, Sententiarum* II. Dist. q. 5, art. 2.

3 Quaest. *De veritate* q. II, art. 1.

serie di verità nell'ordine concreto, che prima nella loro universalità essi racchiudevano virtualmente. In tal modo l'animo umano fa passaggio da un giudizio ad un altro, concatenato col primo e dipendente da quello. Ciò facendo egli dicesi ragionare. Nel quale atto ci ha come un riverberamento e una diffusione di luce, che raggiata dai primi principii, folgoranti per loro stessi, si stende di grado in grado ad illustrare le inferenze fin dove esse si prolungano e s'innodano insieme, come anelli d'una stessa catena. La mente umana non può a meno di non averne evidenza e certezza, purchè segua col suo sguardo intuitivo il filo della loro connessione; nè ad assicurarsi di averlo seguíto ha uopo di altro se non di riandarlo novellamente con atti riflessivi sciogliendo le illazioni nelle premesse onde furono derivate, il che si fa colla logica.

In tal guisa procede la scienza nell' uomo. Acconciamente il Dottor S. Tommaso: « Il cammino che tiene la ragione per giu« gnere allo scoprimento d' un vero prima ignorato, si è di muo« vere da principii generali noti per loro stessi, facendone l' ap« plicazione a determinati subbietti e procedendo così a conclu« sioni più particolari e da queste ad altre con loro connesse: « *Processus rationis provenientis ad cognitionem ignoti in inve« niendo, est ut principia communia per se nota applicet ad deter« minatas materias, et inde procedat in aliquas particulares con« clusiones et ex his in alias* [1] ».

[1] Quaestio *De magistro* art. 1.

ARTICOLO VIII.

Vera utilità del consenso comune di natura.

27. Dunque il consenso comune dovrà reputarsi affatto inutile per la conoscenza nell' uomo? No, rispondiamo. Altro è essere inutile, altro è non essere criterio unico e supremo del vero. Questa seconda parte si esclude; ma dalla esclusione di essa non può di diritto inferirsi l'inclusione della prima.

Il consenso comune è un effetto del senso comune di natura. Dico, esser esso un risultamento della ragione che spontaneamente si svolge negli uomini senza il presidio dell'arte, dando loro l'evidenza dei primi principii e di quelle illazioni le quali per derivarsi non abbisognano delle sottili indagini e della meditazione del filosofo. Ora l'effetto di per sè vale ad inferire la causa. E quantunque sia inutile ricorrere ad esso allorchè la causa apparisce e si palesa da sè medesima; nondimeno un tal ricorso è utilissimo anzi necessario allorchè manca siffatta manifestazione. Non vi parrebbe stranezza se i Beati, i quali veggono Dio nel cielo svelatamente, andassero mendicando la dimostrazione dell' esistenza di Lui dall'ordine che regna nell' universo? Potranno essi comprender bensì che quell' ordine è nato fatto per far gustare di Dio a chi lo rimira; ma tal considerazione nulla aggiunge intrinsecamente alla certezza che hanno di quel sommo obbietto. Nondimeno chi negherà esser l'ordine mondiale per noi un mezzo validissimo per salire a Dio col raziocinio ed accertarci dell'esistenza del sapientissimo artefice che ideò e produsse cose cotanto belle?

Applicando questa considerazione al caso nostro, certamente è opera vana ricorrere all' autorità generale per confermare quei veri che immediatamente appalesandosi alla mente d'ognuno con insuperabile forza ne tirano a sè l'assenso. Tali sono le percezioni

de' sensi e della coscienza, i primi principii e le inferenze immediate della ragione. In siffatte conoscenze non può incorrere errore di sorta nell'uomo, tanto sol che egli vi applichi debitamente le sue potenze: *Sicut sensus sensibilium propriorum semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo* quod quid est.... *Similiter nec in primis principiis ullo modo decipi potest* [1]. Così il Dottor S. Tommaso; il quale passando poscia a dire del raziocinio afferma che esso può talora esser falso; ma tosto soggiunge che ciò non accade, quando egli analizzando il suo discorso scioglie le illazioni nei primi principii: *Nunquam tamen, si recte fiat resolutio in prima principia* [2].

Per questi veri adunque di cui ogni individuo è certo per naturale evidenza, e intorno dei quali non può sorgere dubbio se non nell'animo di un mentecatto, non ha luogo il ricorso al consenso universale. E che direste voi in effetto se io venissi con gran sussiego a persuadervi che il sole è lucido o che una borsa vuota non può riempirsi di danari senza che alcun ve li ponga, recandovene per ragione che questo è il sentire di tutti gli uomini? Non vi ridereste di me, dicendo tra voi non esserci uopo di sì gran testimonio, quando a conoscere la prima cosa basta aprir gli occhi, e a convincersi della seconda basta riflettere che non può darsi un effetto senza cagione?

Potrebbesi, nol neghiamo, ancor nel giro di tali verità far ricorso al consenso comune per ridurre al silenzio un qualche scettico, il quale protervamente ripugnasse alla voce della propria natura. Rifiutando egli in tal caso d'aderire al vero che si presenta da sè stesso alla mente d'ogni uomo, non avremmo altro mezzo per confonderlo e scompigliarlo che o mostrare com' egli con quel rifiuto cade in contraddizione con sè medesimo, o rinfacciargli lo spogliarsi che egli fa della sua razionale natura separandosi e dissentendo da tutta l' umana spezie. Così chi negasse l'esistenza de' corpi o il loro movimento o altra verità primitiva,

1 Quaest. *de verit.* Art. XII. — 2 Ivi.

verrebbe giustamente confutato col ricorso al comun sentire degli uomini.

Ma questo, come ognun vede, è un partito che prendesi in un caso particolare per guarire una specie d'infermi (giacchè lo scetticismo è un'infermità della mente); non è una regola generale da servire eziandio per quelli che hanno gl'intelletti sani.

28. E qui ci piace di avvertire un nuovo punto di somiglianza tra il Lamennismo e il Cartesianismo. Qual fu lo sbaglio capitale incorso da Cartesio col suo dubbio metodico? Fu, come notammo, l'aver voluto trasformare l'argomentazione solita farsi per ribattere gli scettici in metodo generale del processo filosofico. Si è detto e ripetuto da' suoi difensori che egli in tal fatto aveva imitato sant'Agostino; il quale prima di lui insegnò a cavar la certezza dal dubbio. Molti sono i luoghi dove quel sovrano maestro adopera sì fatto metodo; ma basterà sceglierne due solamente. Il primo sia là dove dice: *Omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit certus est.... Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum unde non dubitet* [1]. Il secondo sia l'altro più esplicito della *Città di Dio*, nel quale così ragiona: *Si fallor sum; nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo me esse fallor, quando certum est me esse, si fallor* [2]?

Ecco manifestamente S. Agostino precursor di Cartesio. Egli altresì inferisce la certezza dal dubbio e la esistenza del subbietto che teme d'ingannarsi dallo stesso timor d'ingannarsi.

Ottimamente; sì, è vero; Cartesio imita S. Agostino. Ma lo scappuccio suo non è questo, d'imitare S. Agostino; lo scappuccio è che imitandolo lo imita a sproposito. Contro chi argomentava S. Agostino in quel suo ragionamento? Contra gli scettici e gli accademici. Per chi propone Cartesio lo stesso modo di

1 *De vera Relig.* n. 73.
2 *De civitate Dei* Lib. 2, c. 26.

argomentazione? Per tutti coloro che, non essendo nè accademici ne' scettici, amano di filosofare sinceramente. Ecco l'abbaglio. Non è nella qualità delle armi, ma nell'uso di esse e nel non distinguere l'avversario. Il simigliante incontrò al celebre eroe della Mancia, il quale, a voler dire vero, non errò nell'armeggiare, ma nello scambiare i molini a vento coi guerrieri a cavallo. O se vi piace un'altra similitudine, Cartesio vi sta in sembianza di un uomo, il quale avendo veduta una pillola preparata da un sapiente medico per curare esempigrazia l' idropisia, crede bonariamente di poterla dare per panacea di tutti i mali, anzi per cibo da alimentarne ogni sorta di persone anche sane; o che avendo udito il governo che si tiene coi pazzi in un manicomio, si risolve di adoperarlo come regola d' educazione universale. Ma come questo sarebbe un ottimo mezzo per uccidere chi sta bene e far diventar matti quei che non sono; così quel metodo, atto solo a far rinsavire o almen tacere gli scettici, è riuscito a produrre lo scetticismo in quei che n' erano esenti.

Non altrimenti i Lamennisti. Osservando essi che a convincere un idealista o uno scettico, si reca talvolta in mezzo l'autorità del genere umano; pensano che siffatta autorità sia il mezzo termine da prendersi per dimostrare la verità a chicchessia. Lo sbaglio è lo stesso: convertire il metodo relativo in assoluto, la maniera di curare gli scettici in criterio universale di scienza. Ma lasciamo questa digressione e torniamo all' assunto.

29. Per le verità immediate, dicemmo, e per le prossime illazioni non ha alcun uso diretto il consenso e la ragion generale a favore di chi ha sana la mente; bastando a costui l' evidenza del proprio intendimento. Se vi si aggiunge il consenso, esso accrescerà la certezza solo *estensivamente*, in quanto sarà una conferma di quello che già teneasi per certo; ma non l' accrescerà *intensivamente*, in quanto cioè renda la certezza più stabile in sè medesima; essendo a noi egualmente impossibile il dubitare che il fuoco brucia, e che due via tre fanno sei, tanto se sappiamo che così ancora la pensa il rimanente degli uomini, quanto se, astraen-

do da tal consenso, ci fidiamo del natural lume impressoci nell'animo da Dio.

Senonchè non tutti i veri sono primi principii o immediate illazioni. Ce ne ha di molti che esigono un discorso più lungo ed astruso e che potremmo dire illazioni mediate, in quanto scendono da un primo principio, ma per via di varii scalini intermezzi. Rispetto a questi veri l' autorità del genere umano può essere di un uso grandissimo, in quanto essa è uno dei più poderosi argomenti indiretti per agevolmente dimostrarli. Conciossiachè è troppo evidente che quel pensare, nel quale tutti si accordano, senza che pronti in contrario alcun sospetto o motivo da spiegare la comune illusione, deve aversi in conto di voce di natura; non potendo esso procedere da errore o pregiudizio o viziosa affezione, nè da insegnamento privato o da altra cagione qualunque che varia col variare de' tempi, de' luoghi, delle persone. Ciò che invecchia co' secoli, che si sparge e diffonde colle generazioni, che si corrobora e conferma col crescere dell'umana coltura, ha sorgente ben diversa da quella che è propria delle trasmutabili opinioni ed efimere. Laonde accertata che sia intorno a cosiffatte verità l'esistenza dell' accordo universale, si ha in pronto una prova irrefragabile per persuaderle a chi ne chiede dimostrazione, e non vuole o non sa procedere per altre ragioni dirette, o usando queste ne brama ulteriore confermazione. Così nel ragionar molti veri, massimamente morali e metafisici, quali sarebbero a cagion d' esempio l' immortalità dell' anima, la Provvidenza divina, la retribuzione futura e somiglianti, sogliamo fra le altre prove grandemente giovarci del consenso universal delle genti, come d' un testimonio irrecusabile di natura.

30. Conchiudiamo: il consenso o l'autorità generale non può essere il solo e universal criterio del vero: I, perchè tal sentenza annullerebbe la stabilità ed evidenza d' ogni cognizione non sol nell' uomo volgare ma eziandio nel filosofo; II, perchè menerebbe al panteismo; III, perchè è destituita d' ogni ragionevole fondamento. Tuttavia quel consenso è da annoverarsi nel nume-

ro de' criterii ed è proficuo in filosofia per convalidare molte verità le quali han mestieri di dimostrazione per essere accettate dalla mente umana. Così ancora serve assaissimo a smentire l' oltracotanza e la protervia di coloro i quali vantassero un' evidenza difforme e contraria al giudizio comune di tutti. Chiaro è che in tal caso la pertinacia dei così fatti non sarebbe che illusione, non potendo esser frutto di natura nell' individuo ciò che vien contraddetto da tutta la specie; e a mostrar questa opposizione non ci è altra via che appellare all' autorevole testimonio di essa specie. E qui vuolsi osservare una certa reciprocazione di nesso scambievole tra il consenso comune e l' evidenza individuale, massimamente ne' primi principii, in quanto a vicenda s' inchiudono e corrispondono. Imperocchè siccome non è giudizio comune di natura quello che ripugna ad alcun principio immediato della ragione; così non è principio immediato della ragione quello che contrasta a qualche giudizio veramente comune della natura.

31. Ma dunque come farebbesi a risolvere la quistione, se così fatta pugna talora si manifestasse? Ed io per contrario dimando: come farebbesi, se alcuna volta si manifestasse una lotta tra gli stessi principii della ragione, o in altri termini se fosser vere le antinomie di Kant? Ognun vede che l' ipotesi nell' un caso e nell' altro è impossibile, anzi è in sè stessa contraddittoria; e dall' ipotesi contraddittoria non è meraviglia se segua l' una e l' altra parte della contraddizione. Ma non essendo possibile ad avverarsi l' ipotesi, non è a da impensierirsi della conseguenza; la quale è ancor essa impossibile come la premessa. Potrà avvenire soltanto che quella pugna sia apparente; ma allora basterà la più tenue attenzione dell' animo per dileguarla, chiarendosi subitamente la falsità d' uno dei termini che si opponevano. Imperocchè la natura non può mai contraddire a sè stessa, e da lei procedono tanto i principii della ragione, quanto i giudizii che sono veracemente comuni.

In somma come sarebbe pazzia rinunciare ad ogni evidenza individuale, non ammettendo che il solo consenso comune; così è da reputare stolida presunzione chiudersi talmente nel privato recinto della propria evidenza, che si ricusi e disprezzi ogni autorità del consenso comune. La natura ci fece intelligenti e ci fece al tempo stesso sociali. Ci mise nell' impossibilità di dissentire o sospicare del vero che si appalesa da sè stesso alla mente; ma c'infuse del pari nell' animo la tendenza a credere e affidarci all' altrui testimonio. Si accetti dunque l' ordine naturale; non si crei a capriccio un sistema fattizio. Si apprezzi l' autorità universale; ma non per questo si spogli l' individuo della sua naturale evidenza.

ARTICOLO IX.

Non ogni evidenza individuale è evidenza Cartesiana.

32. Benchè strano, tuttavia non è impossibile che l'impugnazione, da noi fatta sin qui del Lamennismo, muova taluno a tacciarci di rinvertire al Cartesianismo. Sì fatta accusa può parere tanto meno improbabile, in quanto di essa sogliono valersi gli avversarii come d'arma offensiva e difensiva contro chiunque lor contraddice. Ecco, sembraci sentirli dire, cotesti impugnatori del consenso comune mettono a capo della conoscenza filosofica l'evidenza individuale. Essi dunque, benchè non vogliano, a marcia forza ed a loro dispetto deono chiamarsi cartesiani.

Questo discorso procederebbe a vele gonfie, se non avesse il vizio d'essere fondato sopra un falso supposto. Esso suppone che ogni evidenza individuale sia evidenza cartesiana; la qual cosa essendo falsissima, ne segue per necessità inevitabile che esso altresì crolli e rovini.

L'evidenza cartesiana non consiste semplicemente nell'essere un'evidenza posseduta dall'individuo. Ciò non è ritrovamento

d'alcun filosofo, è un fatto irrepugnabile di natura. Chi volete che possegga l'evidenza, un ente reale o un ente logico? Se un ente reale, poichè non esistono in natura se non gl'individui, forza è dire che l'individuo sia il soggetto informato dall'evidenza; e però l'evidenza, in quanto realmente sussiste, è sempre individuale. Che poi da essa debba muovere il filosofante, non può dubitarsi da qualunque non voglia distruggere ogni idea di scienza. La scienza è una cognizione certa ed evidente ottenuta per dimostrazione. Essa dunque dee procedere dalla intuizione di un vero evidente, acciocchè da indi si riverberi la luce irradiatrice delle illazioni. « La scienza si ottiene mediante principii per sè noti, e per conseguenza veduti » : ***Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota , et per consequens visa*** [1]. Così S. Tommaso, il quale certamente non era cartesiano. Alla intuizion poi di cotesti principii, secondo il medesimo santo Dottore, si richiede che in essi il predicato sia di ragion del subbietto, e che questa ragion del subbietto apparisca alla mente dell'individuo; perocchè in tal caso non può comprendersi il subbietto, senza che per questo stesso si scorga competergli il predicato: ***Ad hoc ut aliquid sit per se notum nihil, aliud requiritur nisi ut praedicatum sit de ratione subiecti; tunc enim subiectum cogitari non potest, sine hoc quod praedicatum sibi inesse appareat. Ad hoc autem quod sit per se notum nobis , oportet quod nobis sit cognita ratio subiecti, in quo concluditur praedicatum*** [2].

Dunque il Filosofo nel suo procedimento scientifico dee pigliar le mosse dalla certezza dei principii ravvisati col lume del proprio intelletto. Se ciò intendesi per evidenza individuale, è fuor di dubbio che da essa dee muovere chiunque vuol ragionare nella scienza filosofica.

33. Ma questa, torniamo a dirlo, non è l'evidenza cartesiana. L'evidenza cartesiana è costituita da una duplice proprietà: dal-

1 *Summa Theol.* 2. 2. Quaest. I, art. 4.

2 *Quaestio de mente* art. XII.

l'essere cioè un'evidenza preceduta dal dubbio universale, e dall'essere un'evidenza subbiettiva elevata a norma suprema dello stesso vero obbiettivo.

34. Il Cartesio, come abbiamo detto più volte, comincia dall'evidenza, cioè dall'idea chiara e distinta, ma dopo aver dubitato di tutto. Anzi la sua evidenza in sul principio non è altra che l'evidenza stessa del dubbio. Egli procede in questa forma. Separatosi col pensiero da tutto il mondo esterno e sociale, concentra in sè medesimo tutta la sua attenzione. In questa solitudine chiamando ad esame le anteriori sue conoscenze, va ricordando ad una ad una le ragioni arrecate altre volte dagli scettici contro la stabilità della certezza e le mette in contrasto con quanto ha finora fermamente creduto sopra la relazione de'sensi, della memoria e delle altre potenze conoscitive, eziandio rispetto ai principii per sè noti ed ai teoremi più evidenti di matematica [1]. E quasi tutto ciò non bastasse, immagina un nuovo argomento per crollare ogni fermezza de' giudizii per l'innanzi acquistati. Chi sa se Dio o altro potente spirito e maligno non si prende giuoco di noi compiacendosi ad ingannarci assiduamente e a vestire agli occhi nostri l'errore colle sembianze del vero [2]? All'urto di questa nuova macchina di scetticismo nulla più si tien saldo nell'animo suo, e ogni idea, ogni giudizio, ogni raziocinio, ogni facoltà conoscitiva convien che precipiti nel dubbio universale.

1 *Meditationes de Prima Philosophia*. Medit. I.
Principiorum Philosophiae Pars Prima.

2 *Tum maxime quia audivimus esse Deum qui potest omnia et a quo sumus creati. Ignoramus enim an forte nos tales creare voluerit, ut semper fallamur, etiam in iis quae nobis quam notissima apparent; quia non minus hoc videtur fieri potuisse, quam ut interdum fallamur; quod contingere ante advertimus. Atque si non a Deo potentissimo, sed vel a nobis ipsis vel a quovis alio nos esse fingamus, quo minus potentem originis nostrae auctorem assignabimus, tanto magis erit credibile nos tam imperfectos esse ut semper fallamur.* PRINC. PHILOSOPHIAE Pars prima. n. V.

Tuttavia in questa totale rovina una sola verità resta immobile sopravvivendo a tutti gli sforzi dello scetticismo, non esclusa l'ipotesi del Dio maligno che si trastulla ad illuderci. Questa verità è l'esistenza del proprio pensiero, e quindi della propria esistenza. Imperocchè per questo stesso che io dubito, io penso; e se io penso, io sono. M'inganni pure a suo grado lo spirito maligno da me supposto, ei non potrà fare giammai che io non sia, poichè chi non è non può venire ingannato. *Sed est deceptor nescio quis summe potens, summe callidus qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet ut nihil sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo* [1]. Dunque io che so di poter esser ingannato, io che dubito di ogni cosa, non posso dubitare che sono un ente che dubita, un ente che pensa. Ma se io penso, io sono: *cogito, ergo sum*. Questa è la pietra fondamentale che dee servir di base a tutto l'edificio scientifico. Ma essa resterebbe inefficace se non ci somministrasse il principio universale della certezza, il criterio per discernere il vero dal falso. A procacciare un tanto acquisto basta riflettere alla ragione per cui io ho ammessa questa verità: *Se penso, io sono*. Non posso a meno di non accorgermi che questa ragione si è l' evidenza, dacchè io veggo come cosa manifestissima non poter essere che chi non è possa pensare. L' evidenza dunque, ossia l' idea chiara e distinta, sarà la norma suprema e universale della verità; e però tutto quello sarà vero che è evidente, e niente che non è evidente sarà vero. È questa la regola che dee governarci nelle nostre investigazioni per conseguir la certezza. Così sottosopra Cartesio.

Lasciamo dall' un de' canti la manifesta contraddizione in che cade il buon Renato, quando dopo aver rivocate in dubbio tutte le potenze e idee dell' animo, si mette poi con sicurezza a discorrere sopra la necessità di consentire a ciò che è evidente, e dopo d'essere entrato in paura di quella specie di fistolo o di fol-

1 Meditazione seconda.

letto illusore d' ogni nostra percezione, si fida poi con una semplicità che innamora della chiarezza, con che vede non poter ciò che pensa non esistere, senza sospetto veruno che anche qui il fistolo maledetto non circondi delle apparenze del vero la falsità. Per fermo chi ha potuto dubitare che due più due fanno quattro, non so perchè non possa dubitare che chi pensa esista. Ma, come dicemmo, intralasciamo di avvertire queste ed altre incoerenze, giacchè il metodo cartesiano non ha bisogno presentemente di lunga confutazione. Quello che unicamente vogliam qui fare osservare si è che l'evidenza cartesiana è un' evidenza preceduta dal dubbio universale, e però ordinata non a chiarire ma a generare la prima certezza. Laonde sotto questo aspetto non sarebbe strano appellare inquisitivo il suo metodo [1], in quanto si propone per termine la totale ricerca del vero, dopo averne annientato ogni previo possesso. L' imagine più espressiva del metodo cartesiano ci è porta dal Condillac, il quale volendo analizzare le facoltà dell' uomo comincia dal trasformarlo in una statua di marmo. Volete voi riconoscere quali potenze abbiamo noi e di che natura esse sieno? Prendete una statua. Volete esaminar l'uomo? Movete dalla negazione dell'uomo. Volete spiegar l'essere? Movete dal nulla. Può pensarsi travolgimento più strano d'idee?

35. Tutto opposta è la maniera del vero filosofare. Essa non soffre che il filosofo cominci ad operare col distruggere il subbietto stesso intorno a cui debbon versare le sue indagini; non comporta che egli si cacci nel vuoto, ma prescrive che abbia un punto fermo sopra cui appoggiarsi; non vuole che rinneghi la natura, ma pretende che si fondi sulla natura. Se il filosofo comincia dall' annientar la certezza, come farà poi a scoprirne gli elementi e trasformarli in concetti scientifici? Si analizza forse

1 Il P. Gioacchino Ventura il chiamò inquisitivo sotto un altro riguardo al tutto falso; ma di ciò diremo nel capo terzo dove toccheremo la sua dottrina.

e si lavora ciò che non è? La creerà egli di pianta. Ma con qual mezzo, se egli logicamente è costretto a dubitare dell'efficacia stessa della virtù sua?

36. Siffatta filosofia, contraria al dubbio cartesiano, può appellarsi, se così piace, *dimostrativa;* purchè non voglia intendersi con ciò che la ragione umana sia affatto inabile a scoprire alcun vero da sè medesima come pretendono i così detti tradizionalisti; ma solamente si voglia significare con quella denominazione, che la funzion propria ed essenziale della scienza filosofica consiste nel ragionare il vero in virtù di dimostrazioni fondate sopra evidenti principii, senza pretendere che esso vero si supponga non per anco conosciuto ed accertato.

Sarà bene chiarire brevemente questo concetto per rimuoverne ogni sorta di equivoco che altri potrebbe apporvi. Ci ha di quelli, i quali mantengono che la mente nostra da sè sia inabile a scoprire qualsivoglia verità, e solo sia atta a dimostrar per discorso quel fondo di conoscenze che a lei viene comunicato per divina rivelazione e trasmessole mediante la società.

Cotesto opinamento, del quale dovrem discorrere a lungo nel capo terzo, è senza niun dubbio erroneo; perchè non ci ha cosa tanto manifesta, quanto il potere la mente umana senza esterior magistero scoprire molte verità da lei prima ignorate. Niuno al certo potrà negare aver essa l'immediata intuizione de' primi ed universalissimi principii della ragione. Niuno potrà negare aver essa la percezione intima di sè medesima mediante la coscienza, e la percezione esterna del mondo corporeo mediante i sensi. Ora chi vieta che la mente applicando la luce di que' primi ed universalissimi principii all'uno o all'altro di questi subbietti determinati, che dicemmo percepirsi colla coscienza o co' sensi, ne scopra gli essenziali rapporti e le cagioni da cui dipendono? « Fuor d'ogni dubbio dee affermarsi che si possa col lume innato « della ragione senza l'aiuto di esterno magistero giungere alla « conoscenza di molte verità ignote, come apparisce in chiunque « acquista la scienza per propria invenzione, e così è alcuno in

« certa guisa cagione a sè stesso del sapere » ; *Dicendum quod absque dubio aliquis potest per lumen rationis sibi inditum, absque exterioris doctrinae magisterio vel adminiculo devenire in cognitionem ignotorum multorum, sicut patet in omni eo qui per inventionem scientiam acquirit; et sic quodammodo aliquis est sibi ipsi causa sciendi* [1].

La ragione umana adunque lasciata a sè stessa può filosofando scoprir molti veri. Nondimeno noi dimandiamo: è assolutamente necessario perchè la filosofia abbia luogo, che essa li scopra di fatto, in quanto cioè quei veri, intorno a cui si travaglia col raziocinio, non debbano essere in alcun modo manifesti anteriormente per altra via? Niuno, il quale non sia Cartesiano, vorrà asserirlo. Imperocchè appartiene alla filosofia non il supporre antecedentemente incerte le verità che dimostra, ma solo il supporle non ancora evidenti scientificamente alla persona a cui le dimostra. Spieghiamo la cosa più limpidamente con un esempio. S. Tommaso prova che molti veri naturali in ordine a Dio, ai quali sarebbe potuta pervenire la ragion filosofica, fu conveniente che si manifestassero per rivelazione divina, acciocchè se ne avesse tosto e da tutti e senza mescolanza di errori la conoscenza. In effetto, Dio si degnò manifestare la sua unità, la sua immutabilità, la sua provvidenza, la sua prescienza, la sua volontà di punire o premiare secondo i meriti in una vita avvenire e va discorrendo. Ora allorchè il filosofo si applica col naturale discorso a derivare dai naturali principii queste medesime verità e concatenarle tra loro, quel sistema d'inferenze, a cui egli viene, è filosofia sì o no? Niuno oserà negarlo, se non vuol cancellare da tutti i libri filosofici la Teologia e Teodicea naturale. Dunque in questo caso la filosofia non richiede che le sue illazioni non sieno già note e certe per altro mezzo da lei diverso. Dunque, inferiremo noi, il contrario non è mai della essenza della filosofia in quanto tale; giacchè quello che appartiene all'essenza d'una cosa non può giammai da lei

1 S. Tommaso Quaest. *de magistro art.* 2.

separarsi. Sarà dunque essenziale alla filosofia la potenza di scoprire le verità racchiuse nei naturali principii della ragione, dov'esse non fossero già note; ma quanto non alla potenza ma all'atto, le basta il dimostrarle con evidenti discorsi, ancorchè esse sieno di già conosciute e stabilite sopra altra base.

Ciò posto, chi non vede che volendo esprimere quel che propriamente e immutabilmente appartiene alla filosofia può dirsi che essa è dimostrativa, non inquisitiva; in quanto sua essenzial funzione sia di dedurre le illazioni contenute nei naturali principii della ragione, astrazion fatta dall'essere queste o no già conte all'uomo per altre vie? Dove tali inferenze non sieno già note, il lavoro della filosofia sarà uno scoprimento del vero prima ignorato; dove per contrario quelle sieno già conosciute, il lavoro della filosofia sarà una ragionata evidenza di ciò che prima era solamente certo o imperfettamente evidente per sola opera di natura. Ma nell'un caso e nell' altro si avvererà che essa sempre dimostra, quantunque non sempre discopre.

ARTICOLO XI.

Continua la stessa materia notandosi il secondo carattere per cui l'evidenza cartesiana si distingue dalla genuina evidenza.

37. Il secondo carattere dell'evidenza cartesiana si è l'indipendenza della ragione e il supremo dominio attribuitole sulla certezza anzi sulla stessa veracità obbiettiva. Cartesio stabilisce, ciò solo doversi ammettere come vero, che è contenuto nell' idea chiara e distinta. Da questa massima a quella de' moderni razionalisti : *La ragione dominar tutto ; racchiudere essa nel proprio concetto l' universal signoria ; non ricevere leggi*, *ma dettarle*, il trapassare è leggiero. Gli stessi panegiristi di Cartesio non osano negarlo, ma ne fanno una delle principali sue glorie, dicendoci

senza velo che però egli è padre della filosofia, perchè eresse la ragione in giudice sovrano del vero e del falso, e che ciò egli fece col suo principio dell'evidenza [1].

L'idea chiara e distinta, in che da Cartesio riponesi l'evidenza, è cosa tutta relativa al subbietto e dipende dalle disposizioni di quello. Lo stabilire in essa la norma suprema del vero e del falso, è un rinnovare l'assurda teorica del sofista Protagora che l'uomo sia la misura della verità, e che una proposizione possa essere insieme vera e non vera, secondo che diversamente ne apparisce a diversi individui. O non può accadere benissimo che taluno giunga a formarsi idea chiara e distinta di molte cose intorno alle quali tale altro non abbia o agio o virtù o voglia di procacciarlasi?

38. Dirai: Cartesio proponeva quel canone in senso subbiettivo bensì, ma con questa limitazione, che dovesse intendersi a rispetto nostro soltanto, e nel giro della pura natura. Il che è lontano dalla boria de' razionalisti, i quali circa ogni obbietto, a qualunque ordine esso appartenga, stabiliscono quel solo esser vero che a noi si manifesta con evidenza.

Sappiamcelo; e però la regola cartesiana non esprime il razionalismo già condotto alla sua ultima perfezione, ma solamente incoato; non è ancora l'albero già sodo, fogliuto, fruttificante; ne è bensì la sementa o, se più vuolsi, il germoglio. Essa contiene l'evidenza eretta già in norma unica di certezza per l'umano individuo; e quantunque si aggiunge: a rispetto nostro

[1] *Le principe de toute certitude, placé dans l'évidence, c'est-à-dire dans la raison, juge souverain du vrai et du faux ; le point de départ de la philosophie cherché dans l'observation du* moi *par lui même . . . voilà les côtés les plus considérables de la doctrine de Descartes . . . De toutes les théories de Descartes il n'en est pas qui ait exercé une influence plus générale que sa théorie sur le fondement de la certitude. . . . Il faut donc reconnaitre que Descartes a fait triompher d'une manière définitive en philosophie le criterium de l'évidence ou l'autorité souveraine de la raison.* Dictionnaire des sciences philosophiques *Art.* CARTESIANISME.

e nel solo giro delle verità naturali; tuttavia mal soffre d' essere contenuta a lungo tra questi cancelli. Oltrechè, eziandio così ristretta, essa è fallace ed abile solamente a perturbare la conoscenza.

E di vero anche nel puro ordine di natura molte cose dobbiam noi sovente accettare e tener ferme sulla semplice testimonianza altrui o sopra idee indubitate sì, ma che non ancora ci abbiam rese chiare e distinte. E chi è quell' uomo sì oltracotato ed arrogante, il quale presuma di poter con la sua individuale ragione discutere tutte le verità della scienza e tutti i fatti della storia? Non potendone conseguire evidenza, li terrà forse per falsi? No, certo; se non vuol credere stoltamente la sua limitata ragione essere misura non solo di quelle cose che considera, ma ancora di quelle che non considera. L' idea dunque chiara e distinta non sarà per lui l' unico fondamento della certezza; e quindi il canone cartesiano si mostra falso, eziandio se prendesi in senso relativo al solo ordine delle verità naturali.

Ma esso si falsifica altresì, se si toglie in senso ancora più ristretto, cioè a rispetto di quelle sole verità intorno a cui l' investigazion razionale si aggira. Quando io vo filosofando circa un dato subbietto, nol terrò in conto di vero se non giungo ad averne evidenza? Ma di grazia, se la mia poca penetrazione d' ingegno m' impedisse di acquistarne idea chiara e distinta, come mi governerò io in tale ipotesi? Sarò inevitabilmente costretto a dubitarne; perchè avendo, giusta l' insegnamento Cartesiano, fatto precedere il dubbio universale a quella mia investigazione, la certezza che dovrei in me riprodurre dipende dall' idea chiara e distinta, e questa io non giungo a conseguire nell' ipotesi di cui parliamo.

39. Ed ecco perchè dalle scuole foggiate alla cartesiana veggonsi uscire la più parte de' giovani con perdita piuttosto che con guadagno in ordine alla certezza de' veri più rilevanti di metafisica e di morale. La ragione è manifesta. Questi veri sono tali che a formarne un chiaro e distinto concetto bene spesso richie-

dono molta astrazione di mente e sottile e profonda meditazione avvalorata da lungo esercizio. Un giovinetto appena trilustre, stante la sua vivida fantasia e la bollente età, non si trova in grado di profondamente meditare ed altamente astrarre; dove pure fosse dotato di felice ingegno, il che in una moltitudine di discenti è ben raro. Il maestro cartesiano fin dalla prima lezione lo ha avvertito a dubitare di tutto, e a non tenere in processo per vero se non ciò di che saprà formarsi idee chiare e distinte. Figliuoli, imaginatevi come se finora nulla aveste saputo; ponetevi in sospetto di quanto per l'addietro vi venne insegnato; supponete anzi che sia falso tutto ciò che fino a questo momento riputaste vero; di qui innanzi comincia la luce, e voi non dovete accettare se non quello che io saprò dimostrarvi con evidenza. Qual sarà la necessaria seguela di questa bella lezione, fatta da un maestro che bene spesso non è la più sublime testa del mondo? La conseguenza sarà che il misero giovinetto dopo aver disfatto non sappia rifare, dopo essersi disvestito della certezza che possedeva non sappia appresso procacciarsene una nuova, e cominci così una vita di perpetua dubitazione e di malattia mentale, di cui Dio voglia che trovi a tempo la medicina.

Ben altro sarebbe stato l'effetto, se infin dal principio si fosse fatto intendere al garzoncello che non ogni certezza riposa sulla dimostrazione, anzi neppure sulla evidenza; ma bensì sopra un solido motivo, quale che sia, meritevole del nostro assenso; e che ufficio della filosofia è di chiarire ed assodare ed estendere per via di raziocinio i veri naturali racchiusi nei primi principii, non già di gettarne essa sola per la prima volta le fondamenta. Dove ciò si costumasse, allora se il giovinetto non giunge a comprendere le dimostrazioni del maestro, ne incolperà la pochezza del proprio ingegno o al più la imperizia del professore; ma rimarrà saldo nella certezza dei veri che già possedeva per altri mezzi.

ARTICOLO XII.

Infelice prova fatta dal Cartesio di esimere dal dubbio le verità religiose e morali.

40. Se non che potrebbesi replicare, anche a ciò aver provveduto il Cartesio coll' avvertire che nel dubbio universale non debbono inchiudersi i veri religiosi e morali insegnatici dalla Rivelazione. Taluno potrebbe negarlo ricordando come nel dubbio universale egli ravvolse anche l' esistenza di Dio [1]. Nondimeno poichè nell' etica temporanea, che egli si forma nel suo discorso del metodo, apertamente esclude dal dubbio la religione [2], abbiasi per conceduto. Contuttociò dovrà dirsi aver il Cartesio fatto un gran male; imperocchè egli pone in tal guisa l'animo del discepolo in uno stato violento e contrario alla natura. Una è la legge della ragione, perchè una ne è l' essenza. Come volete introdurvi due disposizioni tra loro opposte e contrarie: una rispetto al vero naturale, un' altra rispetto al vero rivelato? Richiederassi pel vero rivelato un' elevazion soprannaturale della nativa potenza e un motivo d' ordine più eccelso che ne conforti, qual è l' autorità stessa di Dio che parla. Ciò non incontra difficoltà ad essere accettato da una mente sana; la quale non può fare che non riconosca essere ragionevolissimo che atti di ordine diverso scaturiscano da fonti diversi e si appoggino a motivi diversi. Il cattivar

1 *Sic enim reiicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes, facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora etc. Principiorum* Parte I, n. VII.

2 *Postquam vero me his regulis instruxissem, illasque simul cum rebus Fidei, quae semper apud me potissimae fuerunt, reservassem; quantum ad reliqua, quibus olim fueram imbutus, non dubitavi quin mihi liceret omnia ex animo meo delere.* Dissert. *de Methodo* n.° III.

cosi sè medesima in ossequio di Fede non riesce grave alla ragione umana, dove consideri che essa, atteso i suoi limiti, non può colle proprie forze scoprire ogni vero e che essendo fattura di Dio e regolabile per essenza niente le è più conforme che assoggettarsi al suo Fattore ed accogliere i dettati della Verità sussistente. Ma tutto questo riguarda la sola sostanza dell' atto soprannaturale, che richiede soprannaturale principio e soprannaturale motivo; ed è una diversità che in nulla si oppone, anzi mirabilmente consuona colla disposizion radicale del subbietto di aderire al vero dove che sia purchè vi trovi stabile fondamento di assenso. Per contrario il dubbio cartesiano abbattendo ogni previa certezza, eccettuatine i soli veri rivelati, pone dissidio e scissura in questa stessa disposizione subbiettiva della ragione. La mente giovinetta dell'allievo, in forza del lume innato, che ricevette da Dio e che si svolse sotto l' influenza del mondo esterno nella società, avea conseguita la certezza di molti veri naturali; in forza poi dell'abito di fede, ricevuto nel battesimo ed esplicatosi sotto il magistero della Chiesa, avea conseguita la certezza di molte altre verità soprannaturali. Motivi valevolissimi l' assicuravano de' primi; motivi valevolissimi l'assicuravano dei secondi. Il Cartesio invitando quest'unica ed identica ragione alla sua scuola le dice: Or sappi, dubita de' primi veri, tralascia per altro di dubitar de' secondi. — Ma non è Dio il maestro che m'insegna e gli uni e gli altri, sebben con diversa manifestazione? Non è la sua luce che egualmente me li trasmette, sebben per diverso canale? Non provo io la stessa tendenza di aderire ad entrambi sebbene in virtù di diverso motivo? — Si, ma non importa, fa ora come io ti dico; sforzati di resistere a questa identica propensione, rompi quest' unità del tuo spirito. Conciossiachè conviene assolutamente che l' idea chiara e distinta sia giudice e norma suprema del vero, e quindi uopo è dubitare di tutto finchè si fatta idea non siasi filosoficamente raggiunta; per un certo riguardo mettiamo per ora da banda i soli dommi religiosi.

Ma un tal riguardo avrà egli lunga durata? La ragione umana, naturalmente impaziente di freno, saprà rassegnarsi con docilità a questa irragionevole distinzione? Essa in vigore della sua essenziale unità si sente invincibilmente portata ad obbedire alla medesima legge. Or l' una ed identica legge da presentarle può esprimersi in due maniere, al tutto contrarie e ripugnanti tra loro. L'una è: cominciar dal certo imposto a noi dal di fuori, sia per evidenza sia per autorità, secondo la diversa natura dell' obbietto: *eteronomia della ragione*; l'altra è: cominciare dal dubbio, ossia dal nulla, e tutto creare da sè medesimo in virtù dello stesso dubbio: *autonomia della ragione*. Ad una di queste due leggi convien assolutamente ubbidire. Se si scuote la prima, si cade inevitabilmente sotto l' impero della seconda. Trattener la mente sempre in bilico tra amendue, e fermarla, come suol dirsi, a mezz'aria, non è possibile. Essa si libererà alla fine dall'ingiusta violenza, ristabilendo l'unità e l'armonia nelle sue propensioni. Se accetta come legge il dubbio, essa universaleggerà presto o tardi codesto dubbio, applicandolo ad ogni vero, a qualunque sfera appartenga, e non vorrà consentire ad obbietto di sorta, se non dopo l'esame che essa stessa ne avrà fatto in virtù della idea chiara e distinta, unico strumento somministratole dal nuovo sistema. Così il razionalismo nella sua forma pura ed assoluta non sarà più per lei un pericolo; sarà una conseguenza naturale.

E dove pure per qualche tempo si riuscisse a conseguire quel mezzo termine e trattener l' intelletto umano in quella scissione, l'effetto non sarebbe altro che uno stato di tormento e di dolore per lo spirito; sequela necessaria d'ogni ferita dissolvitrice dell'unità d' un subbietto dotato di vita. Nel che ci sembra di ravvisare la vera spiegazione d'un fenomeno inesplicabile a prima giunta, cioè che dove lo scetticismo pagano produceva l' *atarassia*, vale a dire l'imperturbabilità del filosofo, il moderno tra' cristiani produce angoscia, smania, trambasciamento. La spiegazione dimora appunto in questo, che il dubbio pagano non offendeva l'unità della ragione stendendosi egualmente al vero filosofico e al

vero religioso; laddove il dubbio moderno tra' cristiani dilacera quell' unità volendo un procedimento subbiettivo nell' un ordine che vien poscia rinnegato nell'altro. Esempio memorabile di questa perturbazione e tormento si fu l' infelice Giacomo Leopardi, una delle innumerevoli vittime del metodo cartesiano.

ARTICOLO XIII.

L' evidenza per essere principio della certezza, dee prendersi in senso obbiettivo ed ontologico.

41. Dal fin qui detto apparisce, che, rimossi gli errori del Cartesio, ci resta un senso legittimo in cui l' evidenza possa e debba dirsi principio della certezza. Ciò viene espressamente affermato da S. Tommaso, là dove dice: La certezza, che è nella scienza e nell' intelletto, procede dall' evidenza stessa delle cose che si dicono certe: *Certitudo, quae est in scientia et in intellectu, est ex ipsa evidentia eorum quae certa esse dicuntur* [1]. Ma, come deducesi dalle stesse parole del S. Dottore, così fatta evidenza vuol prendersi in un senso non subbiettivo e psicologico, ma obbiettivo ed ontologico. Diciamo, che essa vuol prendersi non in quanto è un sentimento, un' affezione del subbietto, o una dote dell' atto conoscitivo; ma in quanto è l' apparire stesso del vero che a sè tira l' assenso e appaga l' intelletto del conoscente: *Ipsa evidentia eorum, quae certa esse dicuntur*. In altri termini, codesta evidenza ontologica convien che sia l' essere stesso dell' obbietto che si appresenta e manifesta alla mente, e che da essa vien percepito pel lume di cui è dotata naturalmente: *Illa videri dicuntur quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem* [2].

1 *In Libr. Sententiarum* Dist. III. q. 2, a. 2.

2 S. Tommaso *Summa Theol.* 2. 2. q. 1, art. 4.

Per fermo se per principio della certezza vuol significarsi ciò onde procede in noi l'assenso certo, ossia se vuol significarsi quel motivo e quella ragione, per cui noi aderiamo senza esitanza all' obbietto; ciascun vede che essa non può essere altro se non la verità stessa oggettiva, val quanto dire l' entità reale o possibile della cosa che è a noi idealmente presente e che mediante la percezione ci si rivela ed appalesasi. Così quando tu aderisci col tuo intelletto a questo vero: *ogni effetto suppone una causa,* tu sei mosso a quell' assenso dalla ragione stessa di effetto che tu contempli mercè dell' idea. Quella ragione, manifestandosi all' intelletto tuo e scoprendosi per quel che è, ti dà ad intendere che non potendo ciò, che comincia ad esistere, ricevere la sua esistenza dal nulla, ha mestieri d' un agente reale che gliela comunichi; e che però la novità stessa dell' essere, inchiusa nella nozione di effetto, si risolve in esigenza d' un principio esterno che lo produca. Quindi rampolla necessariamente il giudizio: *ogni effetto suppone una causa.* Lo stesso proporzionevolmente è da dire allorchè dal concetto di sostanza, ossia di ciò che sussiste in sè medesimo, si viene al giudizio: *la sostanza non ha bisogno di subbietto per esistere;* lo stesso di tutti gli altri pronunziati universali ed astratti della scienza. In essi ciò che determina l' assenso della mente nostra si è l' essenza stessa o quiddità o ragione che s' intuisce, e che si scorge esser tale e non altra, e come tale importare necessariamente questa o quella relazione. Più manifesta è la cosa quando trattasi di obbietti concreti, nel giudizio de' quali la mente nostra si fonda sopra il fatto stesso che mediante i sensi o la coscienza ci si rivela esistente.

Vero è che l' obbietto non potrebbe muoverci all' assenso, se non fosse da noi percepito; perchè la causa per operare richiede d' essere congiunta col subbietto in cui dee esercitare la virtù sua. Ma tal percezione è soltanto un requisito, una condizione necessaria, un punto, diciam così, di contatto, acciocchè il principio produttore della certezza possa in noi influire; non è la ragion formale costitutiva di esso principio. Incontra all' intel-

letto in questo fatto della certezza quel medesimo che all' appetito in ordine al godimento. L' una e l'altra di queste cose esprimono il riposo e la quiete della potenza nell' acquisto e possesso del proprio bene. Or come il principio generatore del gaudio non è se non l' obbietto conveniente e capace di soddisfar la tendenza, quantunque si richieda qual condizione l' atto del possederlo; così l' acquiescenza della mente che costituisce la certezza è propriamente prodotta dal vero che a noi apparisce, quantunque ad ottenere sì fatta apparizione si ricerchi l' atto della facoltà conoscitiva, pel quale il vero ossia l' essere venga come ad albergar nel soggetto.

ARTICOLO XIV.

Epilogo della trattazione.

42. A maggiore chiarezza di quanto abbiamo detto, verremo qui raccogliendo i punti principali della dottrina che in questo capo abbiamo sparsamente disseminati.

Per noi la certezza filosofica non si distingue dalla certezza volgare se non come ciò che è perfetto da ciò che è imperfetto; in quanto, uno essendo il principio intrinseco ed il fondamento di amendue, nell'una si conseguisce per opera della riflessione una conoscenza più distinta, più chiara e più estesa di quello, che si trova oscuramente e confusamente e solo in germe nell' altra.

Il principio e il fondamento della certezza nell'ordine naturale è l'evidenza, intesa peraltro non nel senso subbiettivo del Cartesio, ma nel senso obbiettivo di S. Tommaso; in quanto cioè sia la verità stessa dell' obbietto che manifestasi, benchè richieggasi l' atto della mente qual condizione e qual punto di contatto tra l' obbietto e il subbietto, acciocchè il primo possa apparire ed operare nel secondo.

Il filosofo non comincia dal dubitare di tutto; perchè ufficio suo è di spiegare non di creare la certezza. La certezza è dono della natura, non invenzione dell'uomo; e miseri noi se fosse diversamente. Il Cartesio comincia dall'annientare la materia del suo lavoro, dissipando nel dubbio universale l' obbietto stesso intorno a cui dee travagliarsi l'investigazion filosofica. Egli distrugge la ragione, distruggendo la certezza che n'è la base.

Ma distrutta che sia questa base, l'intero edifizio convien che crolli, senza speranza di poterlo poscia rialzare. Il filosofo presuppone l' uomo, e solamente il perfeziona svolgendo coll'arte i semi postivi dalla natura. Piglia le conoscenze, frutto del senso comune ossia dello svolgimento spontaneo della mente, e colla riflessione le converte in filosofiche, chiarendo e distinguendo i principii, dimostrando i teoremi, e a nuove illazioni ed applicazioni spingendo le verità già da lui conseguite.

Nel suo lavoro scientifico egli combina due elementi: l'uno formale, l'altro materiale. L'elemento formale è somministrato dalla ragione, siccome quello che è posto nelle idee e ne' principii astratti; l' elemento materiale è somministrato dall' esperienza, siccome quello che è posto negli obbietti concreti percepiti mediante la sensazione e la coscienza, e dai quali ci solleviamo per raziocinio al sommo Ente, prima e originaria cagione del tutto.

Le prime idee e i primi principii si manifestano alla mente per luce propria; e da essi procede l' evidenza delle conclusioni che ne derivano come ruscelli dal fonte o come piante dal seme. La mente intuendo i principii non può a meno di non ravvisarli come veri e veri per loro stessi; nè può fare che non quieti in si fatta visione come in bene suo proprio. Essa dell'atto nè dell' assenso non è padrona, ma vien determinata dal vero che idealmente se le manifesta e l'assicura; come il senso vien determinato dalla presenza attuale dell'obbietto che fa impressione sugli organi del corpo.

Il senso non percepisce che un fatto, ma la mente penetra l'essere dell' obbietto. Però S. Tommaso dice che l' obbietto dell'intelligenza è la quiddità, il *quod quid est*, ossia la natura ed es-

senza di ciò che contemplasi. Dove il senso percepisce un esteso, un resistente, un colorato, un sonoro; e la coscienza un subbietto che pensa e le sue diverse modificazioni: la mente in quel concreto, dal senso e dalla coscienza rappresentato, percepisce la ragion di sostanza, di unità, di causa e simili, ravvisando in che consiste l'essere proprio ed intrinseco di ciascuna.

Questa virtù di penetrare la quiddità dell'obbietto genera nella mente i concetti universali e la pone in grado di formare i primi principii; in quanto mercè di quella percezione essa può affermar d'una cosa ciò che a lei essenzialmente appartiene, e dire a cagion di esempio: la sostanza non ha bisogno d'un soggetto a cui aderisca, l'unità in quanto tale esclude la divisione, la causa è anteriore all'effetto, e così del resto.

43. Lontanissimo da tal sentenza è il Cartesio, il quale per evidenza intende l'idea chiara e distinta che non è se non un pensiere e una percezione dell'animo. Noi crediamo avere bastevolmente dimostrato il senso per verità subbiettivo, in che egli la toglie; ma non sarà indarno ribadire qui novamente un tal punto. Si revochi pertanto alla mente la maniera onde il Cartesio si affatica per convertire in assoluto criterio di verità l'evidenza del *cogito, ergo sum*, che era l'unico vero salvato dal naufragio di quel suo dubbio universale. Egli si mette ad indagare per qual ragione ed a qual titolo l'animo suo dava a quell'affermazione l'assenso; e dice che questo avveniva perchè vedeva manifestissimo non poter essere che alcuno pensi, se non è. Di che soggiunge esser egli autorizzato a trasformare in regola generale quel fatto particolare, stabilendo che dovunque l'animo porge la medesima impossibilità ha sicuro indizio di possedere il vero. *Et quia notabam nihil plane contineri in his verbis:* cogito, ergo sum, *quod me certum redderet eorum veritatis, nisi quod manifestissime viderem fieri non posse ut quis cogitet nisi existat, credidi me pro regula generali sumere posse: omne id quod valde dilucide et distincte concipiebam verum esse* [1]. Come ognun vede, Cartesio

1 *Dissert. de Methodo* n. IV.

nel prender le mosse dal *cogito, ergo sum* si fonda sulla impossibilità che prova la mente a pensare il contrario. Ma evidentemente egli si fonda su quella impossibilità pigliandola in senso soggettivo. Se l'avesse presa in senso obbiettivo, gli sarebbe stato mestieri di risalire al principio di contraddizione; in quanto se ciò che non è operasse, una stessa cosa sarebbe e non sarebbe nel medesimo tempo. Ma in tal caso egli avrebbe dovuto rinnegare il proprio sistema; perchè avrebbe dovuto stabilire che il famoso suo *cogito, ergo sum* non era un primo principio di scienza nè una semplice affermazione d' un obbietto immediatamente percepito dalla coscienza, ma sì veramente un entimema che, oltre alla premessa che sottintende, suppone la veracità della potenza ragionatrice, le leggi del discorso, i pronunziati originarii ed astratti sopra cui fondasi il sillogismo; cose tutte che egli avea sommerse e travolte nel dubbio universale. Laonde se non vuol dirsi che il Cartesio contraddica a sè stesso e annienti nel paragrafo posteriore ciò che avea stabilito nel precedente, forza è dire che egli in quest' analisi non si diparta dalla semplice coscienza, attestante un fatto interno; e però intenda quell' impossibilità subbiettivamente, cioè per l' insuperabile propensione che sperimentava a consentire all' obbietto e di cui sentiva circondato il suo spirito.

Così l'evidenza del *cogito, ergo sum* viene in sostanza a non esser altro che il proprio convincimento e l'intima persuasione dell'animo, dalla quale è accompagnata la chiara e distinta apparenza dell' obbietto. E quest' intimo convincimento è quello che, astraendosi dal fatto individuale e generalizzandosi da Cartesio, s' innalza a criterio supremo ed a giudice inappellabile intorno a ciò che dee aversi per vero e per falso. Ma esso non è altro finalmente che un sentimento interno e un' affermazione soggettiva dello spirito.

Ed ecco onde tira l' origine la moderna teorica delle proprie convinzioni, e del preteso rispetto ai pensamenti d'ognuno, che forma oggidì la norma de'costumi privati e sociali. Invalsa quel-

l'opinione del Cartesio, non si tratta più di definire il vero ed il giusto per ragioni obbiettive, le quali sieno indipendenti dall'individuo ed a cui l'individuo stesso debba conformarsi. La norma ultima è l'evidenza; e l'evidenza intesa non per altro se non pel convincimento che ciascuno prova in sè stesso, nella sua privata coscienza, e nel solo caso che la sua testolina creda vedervi chiaro: *Primum erat ut nihil unquam veluti verum admitterem, nisi quod certo et evidenter verum esse cognoscerem* [1]. Purchè l'individuo regga sè stesso e i suoi giudizii con questa norma, egli ha sempre ragione, nè altri ha diritto ad accagionarlo di falsità o d'ingiustizia. Per un circolo vizioso, eredità propria dell'errore, questo metodo o sistema, che voglia dirsi, cade alla perfine nel Lamennismo; come il Lamennismo alla sua volta avea in esso le sue radici [2]. E la ragione si è perchè nella discrepanza individuale non essendo possibile la Società, e dovendo per conseguenza stabilirsi una regola più alta che imponga legge agl'individui; per crearla non si affaccia altro partito se non assommare insieme i diversi convincimenti dei singoli o almeno dei più per formare in tal guisa un tribunale di ultimo appello. Ed ecco la vantata pubblica opinione, ossia l'opinione della pluralità o *maggioranza*, che soglion dire, fatta regina del mondo, in quanto a lei oggigiorno si trasferiscono i diritti e le prerogative del vero obbiettivo ed assoluto.

Ma non di tutte le quiddità o essenze ha lo spirito umano immediata cognizione. Allora conviene che esso si volga ai dati della sensazione e della coscienza, cui avvivando della luce dei principii universali co' quali l'intreccia e congiunge, si apre la strada ai discorsi della ragione per inferirne e conoscere mediatamente le essenze non palesi al primo intuito. Così perviene a scoprire la natura de' corpi, la natura dell'animo e somiglianti.

1 CARTESIO, Dissert. *de Methodo* n. II.

2 Vedi ciò che dicemmo nel secondo articolo intorno alla parentela del Lamennismo col Cartesianismo.

In tutto questo procedimento è sempre la luce del vero, l'evidenza obbiettiva, che guida la mente nostra, e che sfolgorando da prima negl'immediati e universali principii, da questi si ripercuote e diffonde sopra i subbietti concreti esistenti in natura, a cui quei principii vengono applicati per trarne gradatamente illazioni più o meno astruse.

Ecco come abbozzata e quasi in iscorcio delineata tutta l'economia dell'umana conoscenza, cui verremo in processo incarnando e colorando. Il Lamennais disconobbe del tutto questo naturale svolgimento dell'animo; e con assurda posizione stabilì l'origine della vita intellettuale in un principio esterno al subbietto stesso vivente. Egli benchè in apparenza contrario a Cartesio, ne imitò il metodo sostanzialmente; collocando anch'egli l'uomo nel dubbio, finchè non si fosse provveduto di opportuno criterio. Anzi il suo dubbio sorpassa il dubbio cartesiano, perchè prima del ricorso all'autorità generale non ci lascia la sicurezza neppur della propria esistenza; laddove Cartesio esime da ogni possibile dubitazione almen la coscienza del subbietto pensante.

Il Lamennismo annienta la certezza dell' idiota, il quale certamente non può valersi d' un criterio che richiede erudizione; ed annienta altresì la certezza del filosofo, non potendo l' autorità generare evidenza, ma fede sola. Esso inoltre si avvolge in un circolo vizioso; giacchè la ragion generale è un astratto, che non sussiste se non nelle ragioni individuali. Onde se queste essenzialmente vacillano, non può quella tenersi in piede.

Conclusione ultima di questo sistema sarebbe non solo la distruzione d' ogni scienza, ma in generale d' ogni cognizione certa ed evidente; se pure non voglia trascorrersi all'altro estremo, più coerente alla dottrina dell' Autore, di deificare la ragione umana in quanto si rivela e si svolge nell' intera specie, di cui gl' individui non sieno che parziali e transitorie manifestazioni. Così il panteismo umanitario sarà il vero termine di questa singolare teorica venendo per via più corta e più piana alla medesima meta a cui il cartesianismo conduceva bensì, ma con più lungo ed alpestre cammino.

CAPO II.

DELL' ONTOLOGISMO

ARTICOLO I.

Teorica del Gioberti.

44. Ogni secolo ha le sue mode, i suoi ruzzi, le sue bizzarrie; nè solamente nel giro scherzevole della vita, ma ancora nel campo severissimo della scienza. Il capriccio più comune della filosofia oggigiorno si è di credere e dare a credere che noi veggiamo Dio immediatamente, partecipando in certa guisa fin d' ora alla sorte di quelli, che già lieti di lor corone trionfano colassù nell' empireo. Ed era ben naturale che in un tempo, in cui il progresso ci fa sapere che la beatitudine dee procacciarsi sulla terra, venisse quaggiù trasferita quella visione, che veramente è propria della felicità sempiterna: *non videbit me homo et vivet* [1].

Quegli che fece più scalpore a tempi nostri nel propugnare questa dottrina, si fu Vincenzo Gioberti; e noi dall' esporre il sistema di lui piglieremo le mosse nella presente discussione. Cominciando dunque d' onde egli stesso comincia, notiamo da prima essere stata sua prima cura di porre il proprio sistema in piena opposizione col Cartesianismo, come appunto avea fatto il Lamennais, benchè sotto diversissimo aspetto.

Il Lamennais avea guardato principalmente nel Cartesianismo il criterio della verità, ossia lo strumento scientifico; il Gioberti prese di mira il principio della speculazione, o, come suol dirsi, il punto di partenza. Il criterio cartesiano era l'evidenza individuale; e a questa l' autore del *Saggio sopra l'indifferenza in materia*

1 *Ex.* XXX, 20.

di religione si sforzò di surrogare la ragion generale. Il punto da cui moveva il Cartesio era la consapevolezza del proprio pensiero, e a questa l'autore della ***Introduzione allo studio della filosofia*** s' ingegna di sostituire l' intuito immediato di Dio.

45. Non è ch' egli non rinfacci al Cartesio altri vizii in fatto così di metodo, come di sistema. Anzi possiamo affermare non esserci al tutto scrittore, il quale abbia più fieramente di lui menata la sferza addosso al riformista francese

Egli ora ne garrisce l' oltracotanza di credersi il creatore della filosofia. « Il Descartes crede che la filosofia non si trova, che le « menti le più stupende non seppero inventarla, benchè se ne oc- « cupassero del continuo, e che a lui era riserbato il discoprire « questo nuovo mondo. E stima di poterlo scoprire *stans pede in* « *uno,* con lo studio di poco tempo e dettando due o tre opusco- « letti di poche pagine, come si scriverebbe una novella o una « commedia. Non credo, che in tutti gli annali del genere uma- « no si possa trovare un esempio di temerità e di leggerezza si- « mile a questo [1]. »

Ora ne mette in rilievo la vanità del tentativo « Il Cartesianis- « mo imprende l' opera più assurda che possa cadere nella mente « dell' uomo, qual è il voler piantare il dogmatismo sullo scetti- « cismo ch' è la sua negazione assoluta. La dottrina cartesiana è « in Psicologia ciò che sarebbe in Teologia il nullismo e il con- « siderare il niente, come radice delle cose [2] »

Ora ne schernisce le teoriche, massimamente appetto a quelle cui il Cartesio vantavasi di rovesciare. « Qual è il sistema che il « Descartes sostituisce alla sapienza di tutti i suoi predecessori? « È il sistema più leggiero, più inconsistente, più illogico, più « assurdo, di cui gli annali della filosofia facciano menzione. Un « filosofo francese nel mezzo del secolo XVII, e dell' Europa cri- « stiana e civile, proclama come la filosofia perfetta una teorica

1 *Introd. allo studio della filosofia* vol. I, cap. 3.
2. Ivi.

« di cui i paralogismi avrebbero forse fatto vergognare quei rozzi
« pensatori che vissero nella Grecia mezzo barbara prima di Ta-
« lete e di Pitagora [1]. »

Ora ne addita la stretta attenenza col luteranismo sì quanto al principio da cui esordisce, e sì quanto al termine dove va a ferir finalmente. « La filosofia Cartesiana riuscì allo scetticismo,
« e la teologia luterana al razionalismo biblico, che è lo scetti-
« cismo teologico; giacchè l'uno nega ogni vero naturale, come
« l'altro ogni vero soprannaturale. Lo scetticismo ch'era il pun-
« to comune d'onde mossero le due scienze, fu pure il termine
« in cui riposarono. Uscite dal nulla, tornarono nel nulla [2]. »

Che più? Mette perfino in ridicolo quel celebre detto col quale il Cartesio pavoneggiandosi ricapitolava in due parole tutta la sua fisica e si paragonava con Archimede. « Quando egli dice:
« datemi materia e moto, e io farò il mondo, queste parole che
« alcuni han qualificate come sublimi, mi paiono esprimere una
« iattanza degna di gradasso filosofo. Archimede disse: *datemi*
« *un punto di appoggio, ed io solleverò il mondo;* il motto è ve-
« ramente sublime, perchè sotto una forma iperbolica, significa
« una verità, cioè la forza maravigliosa della leva; laddove il detto
« di Cartesio è ridicolo, perchè falso. Iddio stesso non avrebbe
« potuto fare il mondo, se avesse creato solo gli atomi e il moto,
« senza le forze organiche e inorganiche della natura [3]. »

Questi e somiglianti rimproveri, che troppo lungo sarebbe a ricordare, servivano mirabilmente al filosofo subalpino; in quanto crescendo ed accumulando dispregio sul capo di Cartesio, gli agevolavano il passo ad entrare nell'animo de' lettori e persuaderli ad accettar volentieri un sistema, che egli proponeva come l'unico antidoto contro quella peste scientifica. Qual fosse poi questo suo sistema e come al Cartesianismo si opponesse, verre-

1 *Introd. allo studio della filosofia* vol. I, cap. 3.
2 Ivi.
3 Ivi.

mo qui ridicendo con brevità e chiarezza, e quasi colle parole medesime dell' Autore.

46. Due sono, secondo lui, i principii, onde si può muovere filosofando: Il soggetto o l'oggetto; il pensante o la cosa pensata; le rappresentazioni cogitative che sono dentro di noi o la realtà sussistente posta fuori d' ogni rappresentanza. Lo strumento di questa seconda maniera di filosofare è la ragione; della prima il senso intimo. Obbietto dell' una è l' intelligibile, termine estrinseco dell' intuito mentale; obbietto dell' altra è il sensibile, contenuto dalle interne modificazioni dell' animo.

Come il sistema filosofico che muove dall' intuizione dell' intelligibile e pone l' essere assoluto, appreso direttamente, per prima base dello scibile, può appellarsi *Ontologismo;* così all' opposito quel sistema, che muove dal senso intimo e ferma per fondamento della cognizione il pensiero, considerato subbiettivamente come semplice fatto di coscienza, dee appellarsi *Psicologismo.* « Definisco il *Psicologismo, un sistema che deduce il sensibile « dall' intelligibile,* e *l' ontologia dalla psicologia.* E chiamerò *On- « tologismo* il sistema contrario, che contiene ed esprime il pro- « cedere del vero e legittimo filosofare [1] ».

Or fino al Cartesio si era più o meno serbato il filo tradizionale di questa vera e legittima filosofia. Sorta ella di buon' ora nelle antiche sette orientali, trapassò in Grecia mediante i Pitagorici, gli Eleatici e Platone. Rinverdì nella scuola alessandrina; fu accolta dai Padri, che l' avvaloràrono col vero soprannaturale; si conservò tra gli Scolastici nel medio evo per opera del realismo, benchè venisse alquanto oscurata ed alterata da' concettualisti e dai nominali. Il Cartesio fu il primo che ruppe al tutto quest'aurea catena torcendo interamente lo sguardo dal vero obbietto della contemplazione filosofica, e dirizzandolo nella semplice conoscenza del proprio pensiero. Laonde egli dee dirsi il vero autore dell' eterodossia speculativa, la quale può definirsi: *La so-*

1 *Introduzione* ecc. vol. I, cap. 3.

stituzione del sensibile interno all' intelligibile qual primo principio, e della *riflessione* alla *ragione* quale strumento principale o almeno iniziale della filosofia [1]. Ora a siffatta eterodossia è opposto l'Ontologismo, qual unico sistema ortodosso, e come arca di salute che ne francheggi da codesto quasi razional cataclismo.

47. Ma in che propriamente è riposto codesto prezioso trovamento dell' Ontologismo giusta il Gioberti? Ecco quello che ci sembra poterne spremere di preciso e di netto.

Il fondamento della certezza filosofica e il principio generatore d' ogni razional conoscenza è riposto nell' intuito immediato di Dio, che può chiamarsi *Visione Ideale*. La filosofia dee muovere dalla idea, e intorno a lei travagliarsi co' suoi discorsi come intorno a suo oggetto proprio e principale [2]. Imperocchè la filososofia è formata dal lavoro riflessivo della mente che ripensa e quasi ritesse l'atto intuitivo, il quale non si versa in altro, che nella contemplazion dell'idea, termine primo ed immediato dell'umana cognizione. L'idea non è una rappresentazione o forma o concetto subbiettivo dello spirito, ma il vero stesso obbiettivo che di fuori è offerto alla mente dell'uomo [3]. Nè importa questo vero nelle sue derivazioni secondarie, ma bensì nella sua radice assoluta ed eterna, che è Dio stesso, e che vuol denotarsi col no-

1 Sotto un tale riguardo meritamente il Cousin affermò, essere il Cartesianismo la sorgente onde sgorga la moderna filosofia. *La méthode de Descartes, c' est la psychologie, le compte que l' on se rend à soi même de ce qui se passe dans l' âme.... Or tout, comme le caractère, la forme extérieure de la philosophie Cartésienne est et sera le caractère constant de la philosophie moderne, de même la méthode Cartésienne est la seule méthode moderne légitime.* Intr. à l'hist. de la philos. leç. 12.

2 « L'oggetto primario e principale della filosofia è l'idea, termine imme- « diato dell'intuito mentale. » *Introduz.* ecc. Vol. 1. cap. 3,

« Lo studio dell' idea è la sostanza di tutta la filosofia. » ivi.

3 « Nell'adoperare questo vocabolo voglio significare non già un concetto « nostro, nè altra cosa o proprietà creata, ma il vero assoluto ed eterno in « quanto si affaccia all'intuito dell'uomo. » Ivi.

me di *Ente;* siccome le creature deono esprimersi col nome di *esistenze* [1].

L'*Ente* è il primo filosofico, cioè la prima idea e la prima cosa, da cui per conseguenza procede ogni altro essere e ogni altra idea; ed è però la cagion principe, in cui s'appuntano gli altri due primi: l'ontologico e il psicologico [2].

L'intuizione che abbiamo dell'*Ente* ossia di Dio importa un giudizio apodittico, sopra del quale è fondata ogni nostra evidenza e certezza. « L'idea dell'*Ente* contiene un giudizio : l'*Ente è necessariamente*. In esso lo spirito non è giudice, ma semplice testimonio ed uditore di una sentenza che non esce da lui. L'*Ente* « pone sè medesimo al cospetto della mente nostra e dice : *Io sono necessariamente*. In questa parola obbiettiva consiste il fondamento di ogni evidenza e di ogni certezza [3]. »

Il primo passo che dee fare la filosofia si è di ripetere questa parola, ossia questo giudizio, e ciò per opera della riflessione, di cui essa filosofia è germoglio. « La ripetizione del giudizio obbiettivo e divino fatta per opera della riflessione è il primo anello della filosofia come artificio umano [4]. »

Ma a far ciò ci è bisogno della parola, che è come il ponte di passaggio pel nostro spirito dalla conoscenza diretta alla riflessa. « Fra il giudizio divino primitivo e il giudizio umano secondario, cioè tra l'intuito e la riflessione, corre il mezzo della parola. Egli è in virtù della parola, che la verità intuitiva diventa « accessibile alla riflessione, e l'uomo è in grado di ripetere a sè « e agli altri il giudizio di Dio [5]. »

1 Vol. 2, cap. 4.

2 « Io chiamo Primo psicologico la prima idea, e Primo ontologico la prima cosa. Ma siccome la prima idea e la prima cosa, al parer mio, s'immedesimano tra loro, e perciò di due primi ne fanno un solo, io do a questo « principio assoluto il nome di Primo Filosofico, e lo considero come il principio e la base unica di tutto il reale e di tutto lo scibile. » Ivi.

3 Vol. 2, cap. 1.

4 Ivi.

5 Ivi.

La necessità di questa parola nasce, com' egli altrove si esprime, dal bisogno di fermare e circoscrivere l' idea, concentrando lo spirito a contemplarla sotto una forma limitata. Imperocchè, a parer suo, la parola è quasi un' angusta cornice in cui l'idea, che per sè stessa è interminata, si rannicchia in certa guisa e si determina accomodandosi alla virtù circoscritta della cognizion riflessiva.

In sostanza lo spirito umano ha nel suo svolgimento diretto e spontaneo la perpetua intuizione di Dio in quanto *Ente*, e in lui vede tutte e singole le altre idee; cotalchè sì fatta intuizione, essendo fondamento della riflessione, è la radice e il principio come di tutti i concetti filosofici, così della evidenza e della certezza che li accompagna. « L' *Ente* è in effetti il supremo criterio, o « giudicatorio del vero, il supremo assioma di tutto lo scibile, « perchè è la intelligibilità e l'evidenza stessa delle cose [1] ».

48. Senonchè la intuizione di Dio guardata in sè stessa, ci darebbe solamente la notizia del suo essere e de' suoi attributi. Ma noi abbiamo ancora altri concetti, quelli cioè che spettano alle creature esistenti fuori di Dio. In che modo dunque questi concetti rampollano nella mente? A spiegare la loro origine l'Autore ricorre all'idea di creazione; in quanto essa è come il canale per cui passa la luce che da Dio si riverbera sulle cose da lui distinte. « In qual guisa la intelligibilità sua propria (dell' *Ente*) si co« munica alle esistenze? Per mezzo della creazione. L' intelligi« bile come causa prima riduce ad atto le intellezioni del contin« gente, e la causa prima come intelligibile fa che gli effetti sie« no conosciuti [2] ». Imperciocchè lo spirito nostro intuisce Dio non sotto la forma di *Ente possibile*, ma in sè stesso come *Ente reale*. Ora è un fatto incontrastabile che cotesto *Ente* è attualmente causante e creatore. Noi dunque per questo stesso che intuiamo l' *Ente*, percepiamo ad un tempo il suo atto creativo, e

1 Ivi.
2 Ivi.

l'effetto che ne conseguita; cioè vedendo Dio, vediamo medesimamente la Divina creazione e le cose che per essa ricevono la esistenza [1]. Da ciò segue che la prima conoscenza intuitiva, sopra cui è appoggiato tutto l' edificio scientifico, può esprimersi con questa formola : *l' Ente crea le esistenze.* « La vera formola « ideale, suprema base di tutto lo scibile, della quale andavamo « in traccia, può dunque essere enunciata in questi termini : « *l' Ente crea le esistenze* [2] ». In essa formola son contenute tre realità, Dio, il mondo e la creazione, la quale è vincolo unitivo del primo termine col secondo. Questo triplice obbietto è come la sorgente da cui sgorgano tutte e singole le conoscenze; e l'*Ente,* che sta a capo della formola, è come il punto in cui s' incentrano tutte, quasi raggi di un circolo immenso, o se più piace, quasi facce di un poliedro composto ad infiniti spigoli.

Quanto poi alla natura delle conoscenze che derivano da quell' intuito, il Gioberti ne dà la seguente spiegazione. Bisogna distinguere due classi di concetti, i necessarii o assoluti che riguardano l'*Ente* solo, cioè Dio; e i contingenti o relativi che riguardano le esistenze, cioè le creature. Ciascuna di queste due schiere mette capo in un concetto unico, fondamento di tutti gli altri; la prima in quello di *Ente.* la seconda in quello di esistenza. Ora vuolsi osservare che quantunque l' *Ente* sia intelligibile per sè stesso; nondimeno ha un lato inintelligibile a rispetto nostro, e questo lato si è l'essenza. L'essenza dunque dell'*Ente* non è intesa da noi, ma ci resta ignota. E poichè tutte le proprietà dell'*Ente* germogliano dalla sua essenza; quindi è che esse non possono conoscersi da noi per generazion di concetti, essendo nascosa la radice da cui dovrebbero pullulare. Si dirà : se è così, on-

1 « Nel nostro caso lo spirito intuente percependo l' *Ente* nella sua con« cretezza, non lo vede già nella sua entità astratta e raccolto in sè stesso, « ma qual è realmente, cioè causante, producente le esistenze ed estrinse« cantesi colle sue opere, e quindi percepisce le esistenze come termine « dell'azione dell'*Ente* ». Vol. 2, c. 1.

2 Ivi.

de proverranno in noi quelle cognizioni? « Rispondo, che non « provengono da verun altro concetto, ma ci sono date conco- « mitantemente con l'idea dell' *Ente*, la quale ha sovra di esse « un principato logico, non cronologico. L'idea dell' *Ente* coi « concetti associati di eterno, immenso, uno, infinito e simili « con tutto il corredo dell'idee assolute, forma la sintesi primitiva « dell'infinito, la quale è una vera rivelazione [1] ».

Il simigliante presso a poco interviene dei concetti contingenti o relativi, i quali parimenti non possono dedursi per interna esplicazione dell'uno dall'altro, essendocene ignoto il germe primitivo. « La radice di questi varii concetti e delle realtà corris- « pondenti è l'essenza dell'esistente, la quale non è meno ine- « scogitabile che l'Essenza dell'Ente [2]. » Per che convien dire, che essi ancora ci siano dati in virtù dell'intuito primitivo col quale contempliamo gli esseri contingenti, in quanto vengono creati dall'Ente. « Noi adunque le possediamo *(queste idee rela- « tive)* non già come dedotte, ma come rivelate, comunicate; e « questa comunicazione è l'atto stesso creativo, per cui l'Ente « chiamandoci dal nulla all'esistenza, ci rivela sè stesso coll'ac- « compagnamento delle sue perfezioni; ci rivela l'atto stesso « creativo, e il mondo delle cose contingenti, di cui noi siamo « una parte [3]. » Quindi il Gioberti inferisce che tutti i nostri giudizii, salvo il primo: l'*Ente è*, sono giudizii sintetici a priori; non però per sintesi subbiettiva proveniente dalla struttura stessa dell'animo nostro, secondo i placiti della scuola critica, ma per sintesi obbiettiva proveniente dalla rivelazione dell'Ente, la quale a noi riesce arcana atteso la nostra ignoranza circa l'essenza.

In breve: la nostra conoscenza fin dal primo suo esplicarsi comincia dal contemplare direttamente il vero in sè, il vero per eccellenza, il vero sussistente, che è Dio; e perocchè contempla

1 Vol. 2, c. 1.
2 Ivi.
3 Ivi.

codesto vero obbiettivamente nella sua concretezza; ne seguita che noi vediamo Dio nell'atto che crea l'universo. Onde la formola, l'*Ente crea l'esistenze*, esprime la primigenia e fondamental nostra cognizione. Mediante poi la parola l'uomo riflette sopra questo concetto primitivo, e quindi vien passo passo a spiegarlo a sè stesso. La riflessa esplicazione di tal concetto costituisce la filosofia. E poichè nella intuizione dell'Ente ci resta sempre nascosa la essenza di Lui e delle esistenze che ne dipendono; tutti i nostri giudizii sono sintetici a priori, tranne quello che esprime il sussistere concreto dell'Ente: *l'Ente necessariamente è*, il quale solo è un giudizio analitico.

49. Le ragioni finalmente, con le quali l'autore si argomenta di persuadere questo sistema, possono ridursi alle seguenti. I. Non esserci altra via per fuggire i pestilentissimi frutti della mala pianta del Psicologismo. II. L'ordine logico dover corrispondere all'ordine ontologico, cioè la conoscenza all'essere. Ora nell'ordine ontologico, ossia dell'essere obbiettivo e reale, Dio è alla testa di qualsivoglia obbietto. Dunque nell'ordine della conoscenza la intuizione di Lui debb' essere in cima ad ogni nostro concepimento. III. Se così non fosse, non potrebbe da noi acquistarsi l'idea di Dio; perocchè la sua intelligibilità non può nascere nè dipendere da quella delle creature.

Bastici per ora aver così succintamente accennate siffatte ragioni: le svolgeremo poscia più ampiamente là dove discorreremo in particolare di ciascheduna.

ARTICOLO II.

L' Ontologismo contraddice al testimonio della coscienza.

50. Non è nostro intendimento confutare distesamente il Giobertismo mostrandone tutte e singole le falsità, le incoerenze, le ripugnanze. Siffatta analisi, oltre al menarci troppo in lungo, rompendo la legge della propostaci brevità, ci farebbe deviare dal punto, che abbiam tolto di mira, il quale è di mostrarne l' assurdità non negli accessorii, ma solo nella sostanza. La confutazione degli accessorii sarebbe la confutazione del Gioberti piuttosto che dell'Ontologismo. Ora prendere oggidì a confutare codesto Autore è opera per lo meno soverchia; nè mancherebbero alcuni di opporre, la tristizia delle parti secondarie non nuocere alla bontà delle principali, dove fossero riconosciute buone. Laonde la confutazione di codesti accessorii tornerebbe inutile quanto al provare cattivo in sè stesso il sistema, il quale potrebbe credersi separabile da essi, come il grano dalla pula. E questa è la ragione per cui fin nella esposizione della teorica giobertiana ci tenemmo quasi a quei soli punti, che all'Ontologismo erano essenziali. Ciò premesso, diciamo.

51. L'Ontologismo è un sistema brillante e lusinghiero, non sapremmo negarlo: siccome quello che blandisce grandemente ed alletta l' innata vaghezza dell' animo di spaziare colla conoscenza per regioni alte e sublimi. Esso c' impromette un grado nobilissimo di perfezione. E qual decoro in realtà non sarebbe per la povera nostra natura il poggiare a tanta altezza, che fissassimo direttamente le pupille nello stesso obbietto primo ed increato, nel sommo vero, nel vero per eccellenza; che, come il sole nel sistema planetario, è nell' ordine ideale quel lucente da cui raggiano gli splendori che allumano ogni altro vero! Qual conforto il vedere le creature tutte come sono e in quella mede-

sima derivazione che hanno dalla Causa prima, e in quel medesimo atto onde vengono da lei create! Che delizia conoscere ciascuna cosa nella intelligibilità che in essa si riverbera dal sommo Intelligibile, e nuotare per così dire coll' intelletto in mezzo a quel mare di luce che da ogni parte ci circonda, ci penetra, ci assorbisce! Il sistema, convien confessarlo, è nato fatto per inuzzolire di sè ed attrarre potentemente ogni cuore di alti sensi e magnanimi.

Una cosa sola gli manca per essere senza più accolto da tutti; e questa cosa è l'esser vero. Peccato che sia falso di pianta; se non avesse questo solo difetto, meriterebbe proprio di dirsi la più preziosa scoverta che si fosse mai fatta nella scienza dell' uomo.

Se io dicessi ad un povero che egli ha la borsa piena d'oro, il meschinello mi smentirebbe col solo mostrarmela smunta di moneta. Il simile par che avvenga al nostro Ontologismo. Esso ci assicura che noi abbiamo l'intuizione diretta di Dio; ma la mente nostra guardandosi in seno e squadrandosi per ogni lato non trova nulla in sè stessa di tanto bene. Ella, che pur dovrebbe sapere alcuna cosa de' fatti suoi, è interamente allo scuro di tal visione; la quale nondimeno dovrebbe farsi scorgere assai chiaramente, per essere non solo il fondo primo d'ogni ulterior conoscenza, ma il mezzo in cui e per cui si scorge ogni altro vero. Anzi, notate sventura! la mente nostra non pure non ha di quella visione alcun sentore, ma sente piuttosto il contrario; cioè sente di non conoscere naturalmente Dio per altra guise, se non in virtù di raziocinio e di discorso.

Dimandava io un giorno ad un villanello: come sai tu che esiste Dio? Il so, mi rispose, guardando il mondo. Se veggo una casa, dico di subito: ci fu un fabbricatore che la rizzò; e vorreste voi che mirando il mondo non riconoscessi il sommo Artefice che lo produsse? Ecco la risposta che potete cavare da ogni uomo lasciato all'impulso della natura e al suo innato buon senso. Egli non vi dirà mai che vede Dio coll' intelletto, come vi dice che vede il sole cogli occhi; vi dirà solamente che lo deduce

per discorso della ragione. Potrà tal discorso prender le mosse o dall'esistenza de' corpi, o dall'esistenza dello spirito, o pure dalla semplice esistenza ideale di ciò che riluce al pensiero; ma al fin de' conti sarà sempre un essere o una verità che non è Dio, dalla quale cominciamo per pervenire alla conoscenza di Dio.

52. Qui torna bene in acconcio l'uso del senso comune di cui altrove parlammo, in quanto giova a convincere l'ostinazione di quelli i quali affermano una cosa che tutti negano. Se il preteso intuito si avverasse in noi, esso sarebbe al certo un fatto interno; e i fatti interni, in quanto tali, non si stabiliscono sopra altra base che il testimonio della coscienza. Ora appellandoci a quanti sono uomini e non ontologi, chi è, domandiamo, il quale possa affermare in buona fede di rinvenire in sè siffatta intuizione, allorchè torna col pensiero sopra di sè medesimo?

Noi omettiamo per ora di ribattere le ragioni, con le quali i difensori dell'Ontologismo brigano di dimostrare che in noi avverasi il preteso intuito. Sia come tregua e sospensione d'armi da questo lato, intorno al quale tra breve verremo a conflitto. Intanto diciamo che qualunque sieno i loro ragionamenti, essi si travagliano invano; non potendo mai tutti gli argomenti del mondo persuadere sul serio una cosa, apertamente disdetta da un'evidenza contraria. Se io dicessi ad un tale, che egli levando gli occhi al cielo di notte vede diverse generazioni di abitanti nella luna, e di giorno mira il sole sulla proboscide o tromba d'un Elefante, ed in prova di ciò gli recassi di molte e sottili ragioni; siete matto, mi risponderebbe il buon uomo; io non sento punto in me così strana apparenza: e con ciò solo egli si avviserebbe di confutarmi e terrebbe per ciance i miei sillogismi. Ed in sostanza avrebbe ragione; poichè ogni obbietto vuol essere avverato dal suo proprio criterio, e i fatti interni non hanno altro criterio, quanto alla loro esistenza, che la relazione dell'intimo sentimento. I raziocinii potranno servire a convalidarli, a spiegarli, a chiarirne le cagioni, l'origine, la natura; ma essi soli non bastano a provare che esistono, senza il previo appog-

gio, se non diretto almeno indiretto, dell' interna consapevolezza. Molto meno poi avranno alcun valore, quando si trovano in aperta opposizione con essa.

53. Taluno recherà forse in contrario l'esempio di percezioni da noi talora non avvertite, segnatamente dove sieno abituali e monotone; come avviene in chi dimorando vicino ad una cateratta di fiume, non s'accorge più del rumore che fanno le cadenti acque. Ma, senza entrare in minute discussioni sopra di ciò, il che ci trasporterebbe lontani dal subbietto presente, rispondiamo in generale questo succedere in primo luogo a rispetto di quelle percezioni, che o per la loro tenuità sfuggono all'atto riflessivo, o per essere, diciam così, ambulatorie, cessano in noi al momento in che ci facciamo a cercarle. Sentite da prima in modo confuso soltanto e diretto, mentre pensavamo sbadatamente o eravamo coll'attenzione raccolti sopra altro oggetto che più ci feriva, se svaniscono nel punto che la riflessione si volge ad esse, noi certamente non possiamo più ravvisarle; benchè dagli effetti o da altri indizii lasciati veniamo a conoscere che pur vi furono. Ma ciò non può dirsi della visione ideale, che sarebbe assidua e perenne e potentissima, siccome quella che è principio e fonte d'ogni altra cognizione determinata. Essa per fermo attuandoci vivacemente e perdurando in noi allorchè riflettiamo sopra la precedente cognizione diretta, non potrebbe nascondersi all'occhio della coscienza; sopratutto se con sottilissima indagine ci volgiamo a rintracciarla.

Quanto poi all'altro capo dell'assuefazione e monotonia, da cui potrebbe ripetersi il difetto di avvertenza; non è questo certamente il luogo di quistionare se e fino a qual punto possa l'abito rendere inosservabile alla coscienza una vera percezione dell'animo. Quell' antico detto: *assuetis non fit passio*, potrebbe forse condurci a pensare che la continuità delle impressioni rende piuttosto il subbietto inabile alla corrispondente percezione, che non incapace di avvertirla quando essa è di fatto eccitata. Ma checchè sia di ciò, di cui dovremo ragionare altro-

ve; tutto questo non ha che fare col punto presente. Imperocchè qui non si tratta di una percezione qualunque, slegata e solitaria; si tratta bensì di una percezione, la quale sarebbe causa e mezzo delle altre, e loro elemento integrante e sostanziale. Secondo il Gioberti, noi vediamo le verità razionali e i singoli esseri della natura, perchè vediamo Dio e la sua azion creatrice. Un solo è l'atto intuitivo, espresso dalla formola ideale, per cui contempliamo direttamente Dio e l'universo che da lui procede. Noi tornando colla riflessione sopra l'anterior conoscenza ci accorgiamo di conoscere le singole esistenze create, ci accorgiamo ancora di contemplare le verità universali e necessarie. Qui l'assuetudine e l'uso non reca veruno impedimento. Come dunque e per qual forza, a noi nemica, nasce poi codesto impedimento a rispetto dell'altro elemento di quell' una ed identica percezione? Ciò potrà intervenire da prima per involontaria distrazione dell'animo in quanto interamente occupati a guardare le verità generali o le esistenze particolari, non badiamo all'Ente, nel quale e pel quale le une e le altre ci rilucono all' intelletto. Ma scossi poscia da quel primo stupore e da quello stato distratto, non ci è ragione per cui non dobbiamo accorgerci dell'altra parte di quella previa percezione; massimamente essendo essa il principio e la fonte d'ogni certezza ed evidenze di tutte le altre.

Se io veggo nello specchio un'immagine, potrò da prima non accorgermi dello specchio; per essere l'attenzion mia tutta concentrata sopra l'immagine. Ma se poscia ridesto da quella specie di estasi, cerco con atto riflesso l'intera visione e gli oggetti che vi corrispondono; non posso a meno di non accorgermi dello specchio che mi sta dinanzi, specialmente se altri mi avvisa che da esso è l'immagine in me ripercossa. Or noi vediamo in Dio ogni vero, un medesimo è l'atto della percezion primitiva, col quale contempliamo direttamente l'ente, le esistenze e la creazione, che è l' anello congiungente le seconde al primo; e nondimeno nel volgerci riflettendo sopra un tal atto, con tutta la voglia del mondo di ravvisarlo nella sua indivisibile unità, non possiamo mirarne che una metà solamente, o meglio una terza parte!

« Lo spirito intuente, dice il Gioberti, percepende l'Ente nella « sua concretezza, non lo contempla mica nella sua entità astrat- « ta e raccolto in sè stesso, ma qual è realmente, cioè causante, « producente le esistenze, ed estrinsecante in un modo finito colle « sue opere la propria essenza infinita; e quindi apprende le crea- « ture come il termine esterno a cui l'azione dell'Ente si riferi- « sce ». Quest'apprensione è abituale e perenne. Contuttociò noi tornando colla riflessione in noi stessi e riandando la cognizione diretta, ci accorgiamo d'aver l'intuito del cielo, della terra e delle cose che sono in essi, d'avere inoltre l'intuito di molte altre verità puramente ideali; e sebbene le une e le altre sieno vedute insieme coll'Ente con uno identico e indivisibile atto diretto; la visione nondimeno di questo Ente non vuole esser tocca e si sottrae ad ogni indagine dell'atto riflesso, a cui peraltro soggiacciono le altre parti di quell'una e medesima percezione. Non è questo un foggiarsi teoriche secondo il capriccio? un desiderare non un filosofare?

ARTICOLO III.

Vano sulterfugio degli avversarii.

54. Gli Ontologi così rincalzati scappano a dire esser vano questo nostro ricorso alla coscienza; perchè la sua testimonianza nel fatto dell'intuito dell'Ente non ha valore. Cosa veramente notevole! La pretesa ristorazion filosofica dopo avere esagerati i diritti del senso intimo, attribuendogli la signoria sopra tutti gli altri criterii del vero, riesce ora da ultimo a disdirgli quello altresì che dovrebbe appartenergli, cioè la coscienza d'un fatto interno qual è certamente l'intuito. Accade qui nell'ordine scientifico il medesimo che nell'ordine sociale. I moderni riformatori dopo avere da principio esagerato il potere politico attribuendogli il primato eziandio sulla Chiesa, sono poi trascorsi a volerlo esautorare nelle proprie appartenenze assoggettandolo ai ca-

pricci della plebe. Chi non vede nell' un caso e nell' altro un' influenza del principio protestantico, del quale è proprio di correre dall' un contraddittorio all' altro con facilità meravigliosa?

Ma tornando al nostro proposito, gli ontologi per ribattere l'opposta testimonianza della coscienza, si arrovellano a persuadere che essa non ha veruna forza nel caso presente. Conciossiachè l' attestazione dell' intuito appartenga alla sola ragione: e soggiungono accader qui al senso intimo rispetto all' intuito quello stesso che ai sensi esterni rispetto al moto solare. I sensi dicono che il sole gira e la terra sta ferma; ciò non ostante sappiamo che il sole sta fermo e la terra gira. Così la coscienza ci dice che noi immediatamente contempliamo le creature, e da queste saliamo a Dio; la ragione ci dimostra che noi viceversa immediatamente contempliamo Dio, e da esso scendiamo alle creature. È questa la grande scoperta del Malebranche e del Gioberti, i quali però vogliono aversi in filosofia in quel medesimo conto che il Copernico e il Galilei nella scienza astronomica.

55. Ma primieramente l' esempio della illusione sensibile riguardo al movimento del sole è qui recato fuor di proposito, e ciò per doppia ragione. L' una è perchè quell' illusione non accade intorno a cosa pienamente giudicata dal senso. La piena testimonianza della facoltà sensitiva allora si ottiene, quando un obbietto percettibile da più sensi, vien da essi concordemente riferito. Ora il moto è obbietto non pure della vista, ma eziandio del tatto; e nell' addotta illusione interviene la sola vista, senza che il tatto vi prenda parte. Non concorre adunque pienamente la testificazione della virtù di sentire, secondo tutti quegli organi pei quali ella nel caso, di che si tratta, potrebbe manifestarsi. All' incontro l' intuito, per essere un fatto interno, è adequatamente obbietto della coscienza, la quale però intorno ad esso è giudice autorevole e competente. La seconda ragione è non potersi nè pur dire con proprietà che la vista erri nel fatto allegato; perocchè essa ci rapporta solamente che la distanza, e quindi le rispondenze del sito, tra il sole e i diversi punti della terra si

mutano, ma non afferma che il movimento dell'uno piuttosto che quello dell' altra sia la causa di codesta mutazione. Ciò si giudica propriamente dall'intelletto; il quale, a sentenziar senza errore, dovrebbe cercare altri dati e non oltrepassare per propria precipitazione il valore di quella testimonianza del senso. E veramente il moto intanto si percipisce dalla vista, in quanto dalla vista si percepisce l'esteso, e per conseguenza in quanto da lei si apprende la distanza che diventa maggiore ovvero minore tra due punti nello spazio, dei quali l'uno o amendue si muovono. La variazion successiva di tale distanza è ciò che solamente si riferisce dalla vista, e in ciò non è errore di sorte alcuna. L'errore è dell' intelletto, se senz' altro argomento attribuisce quell' effetto a una cagione, a cui per verità non compete.

Per contrario nel caso nostro la coscienza cadrebbe in fallo intorno a ciò che è in istrettissimo senso oggetto suo, qual è fuor di dubbio uno degli atti interiori dell' anima, cioè l'intuizione immediata e diretta del vero. E qui torniamo a ricordare che quella intuizione non sarebbe un atto transitorio e fuggevole; ma permanente, costante, invariabile, e però tale, che non ci ha ragione veruna perchè non debba essere convenientemente alla riflession sottoposto.

56. Dirassi che la riflessione ha un' azione finita e però non può esercitarsi sopra l'intuito dell'infinito. Ma anche l'atto della visione ideale è finito, ed esso nondimeno attingerebbe Dio; il che certamente è più che attingere la intuizione di Dio. Perchè dunque la limitazione, la quale non impedisce in una potenza ciò che è più, dee impedire in un' altra ciò che è meno? Noi, risponde il Gioberti, non siamo consapevoli della visione di Dio, perchè nell' intuito la cognizione è vaga, indeterminata, confusa; si disperde, si sparpaglia in varie parti, senza che lo spirito possa fermarla, appropriarsela veramente e averne distinta coscienza. Quando poi sottentra la riflessione, quell' obbietto ci sfugge, cessando in certa guisa d' essere intuíto a rispetto nostro; perchè la riflessione per esercitarsi ha bisogno della parola,

e la parola circoscrive e determina l' obbietto rivestendolo d' una forma sensibile.

Vedete a quante sofisterie bisogna ricorrere per sostenere una stranezza! Ma fosse almeno con qualche frutto!

Noi non istaremo a noiare i lettori con un' analisi minuta di questa singolare risposta: ognun vede che essa ha le sembianze d'un apparecchio fantastico che fa apparire e sparire gli obbietti a talento del giocoliere. Quel che solo avvertiamo si è che codesta spiritosa invenzione, addotta per puntellare il sistema, non serve ad altro che a rovinarlo del tutto. E vaglia il vero, se la riflessione dipende dalla parola, e la parola limita e circoscrive l'idea; come faremo ad ottenere il concetto riflesso dell' Infinito? Dalla parola non possiam liberarci; perchè essa, in sentenza degli ontologi, è condizione *sine qua non* all'esercizio riflesso della mente. La parola poi non può smettere la propria natura di circoscrivere e vestire di una forma finita l' obbietto; giacchè, secondo l' avviso degli avversarii, è questa l' unica ragione per cui non abbiamo coscienza dell' intuito. Converrà dunque dire che nell' ordine riflesso, nell' ordine filosofico, nell' ordine di cui solo abbiamo coscienza, noi manchiamo al tutto dell'idea di Dio. Nè potremmo in guisa alcuna formarcela; perchè ogni nostro ulterior lavorío dovrebbe versare intorno ai concetti riflessi, i quali come dipendenti dalla parola sarebbero sempremai finiti; e gli ontologi niente più asseverantemente negano che il potersi trarre il concetto dell'infinito dal concetto del finito. Dunque nell'ordine riflesso e scientifico l' idea di Dio ci mancherebbe del tutto. Essa non potrebbe essere nè immediata, nè mediata. Non immediata, perchè la riflessione volgendosi all'intuito non giunge mai ad afferrare la visione dell'Ente, qual è per sè stessa; non potrebbe essere mediata, perchè non può cavarsi dagli altri concetti finiti, e l'invoglia sensibile della parola ha circoscritta e determinata l'idea che prima era infinita. L'idea dunque di Dio sarà nulla per noi; e però l'Ontologismo che tutto quanto è vuol fondarsi sull' idea di Dio, riesce da ultimo a distruggerla pienamente.

57. Ma non solo l' idea di Dio si annienta; annientasi altresì l'idea di spirito. Imperocchè la parola, mediante la quale adoperiamo la riflessione, suol comunicare, giusta il sistema, una forma sensibile all' obbietto che si ripensa. Ora lo spirito concepito sotto forma sensibile non è più spirito. La forma sensibile è propria solamente de' corpi; gli spiriti ne vanno esenti. Noi dunque nell' ordine riflesso, cioè nell' ordine di cui solamente abbiamo coscienza, non concepiamo altro che corpi. E così lo spiritualismo sarà privilegio dei soli ontologi, e allora solamente che godono dell' intuito; tutti gli altri uomini, i quali non credono ad altre idee se non a quelle di cui hanno coscienza, saranno condannati al pretto materialismo.

58. Anzi in generale potrebbe dirsi che l'Ontologismo, se vuol essere consenziente a sè stesso, dovrebbe togliere dalla mente umana tutti gli altri concetti. Attesochè se gli esseri contingenti e in generale finiti non sono intelligibili nè pensabili se non in quanto s' intende e si pensa l' Ente infinito; certamente, mancando nell' ordine riflesso la conoscenza di questo, dee mancare per conseguente la conoscenza di quelli. Una delle due: o noi riflettendo sopra gli altri concetti riflettiamo ancora sopra la visione di Dio; o se non riflettiamo sopra questa seconda, non possiamo in guisa alcuna riflettere sopra quei primi. Ciò sembra evidente in virtù della dottrina stessa degli ontologi. Imperocchè dove per loro avviso sono da noi percepite e vedute le altre idee, se non in Dio? Anzi che cosa sono alla perfine le altre idee se non Dio stesso considerato in certa guisa secondo diversi gradi d' intelligibilità e di essere? Ora, domandiamo, è possibile vedere i diversi gradi di una cosa, senza vedere la cosa stessa? È possibile mirare il contenuto, senza mirare al tempo stesso il contenente? massimamente se in vigore di esso contenente si rende visibile il contenuto? Dunque se la riflessione si esercita sopra gli altri razionali concetti, uopo è che essa si eserciti ancora sopra la visione dell' Ente, ossia di Dio. Se per contrario codesta visione, in cui e per cui quei concetti sono possibili, non è per-

cepita; nè anche quelli, che in quanto alla intelligibilità ne dipendono, potrebbono da noi percepirsi. Dunque o noi dovremmo aver coscienza della visione dell' Ente, contra ciò che il fatto ci manifesta; o se, come vogliono gli ontologi per isfuggire la smentita del fatto, noi non riflettiamo sopra la visione dell'Ente, non possiamo neppur riflettere sopra gli altri concetti che nell'Ente si dovrebbero contemplare. In tal guisa per dar troppo alla mente non le diamo nulla, e per attribuirle quel che non ha, la spoglieremo eziandio di quel che ha.

ARTICOLO IV.

Ripugnanza dell' Ontologismo alle altre facoltà conoscitive.

59. Se il preteso intuito fosse in noi, esso dovrebbe essere attestato dalla coscienza; ma la coscienza non lo attesta; dunque è un'utopia, è un sogno vano. Questo argomento, svolto da noi nei due articoli precedenti, quanto è semplice, tanto è efficace contra gli ontologi; perchè l' intuito dovrebb' essere un fatto interno, e i fatti interni son percettibili dalla sola coscienza. Tanto più ciò dovrebbe avverarsi nel presente caso, in quanto che l'intuito non sarebbe un atto passaggiero ma un atto incessante, che non solo faccia parte d' ogni altra percezione, come sostrato comune di tutte, ma ancora sia fonte e principio e ragione intrinseca della loro evidenza.

Un' altra via può prendersi per ravvisare la falsità di quel sistema, ed è di paragonarlo con le facoltà conoscitive di cui indubitatamente siamo corredati. Imperocchè un' ipotesi, qualunque siasi, addotta per ispiegare l' umana conoscenza, non è mica probabile, se non trovasi in armonia con tutte le altre facoltà conoscitrici, senza turbarne in modo alcuno l'azione. Ciò è lontano le mille miglia dall' Ontologismo.

Noi fuor d' ogni dubbio siamo dotati non solo d' intelligenza, ma di ragione altresì e di sensi esterni e di coscienza. Or quando pure l'Ontologismo salvasse in noi l' intelligenza, cioè l'immediata intuizione delle verità primitive (il che eziandio vacilla per ciò che dicemmo più sopra); nondimeno esso renderebbe al tutto inutile la ragione. Imperocchè se noi avessimo immediata intuizione di Dio creante l'intero universo, e se lo strumento della riflessione fosse la parola; noi per avvertire in particolare gli obbietti, non avremmo bisogno se non di un buon vocabolario, e tutte le nostre cognizioni si ridurrebbero a immediata percezione del vero. Dunque la ragione, cioè la virtù di derivare un giudizio da un altro, diverrebbe soverchia; noi parteciperemmo della conoscenza propria degli angeli, i quali veggono ogni cosa intuitivamente e non han mestieri di ordire ed intessere raziocinii.

60. Lo stesso similmente dovrebbe dirsi della coscienza. Perocchè il sentimento della nostra esistenza e delle interne modificazioni dell' animo appartiene alla riflessione psicologica; in quanto il pensante, per questo stesso che pensa, sente sè medesimo; e ritornando sopra il proprio pensiero, torna sopra la propria personalità, da cui quel pensiero germoglia. Ora così fatta percezione, nel sistema degli avversarii, mancherebbe di certezza; la quale, secondo essi, tutta derivasi dall' intuito dell'atto creativo; e per conseguenza non ha che fare colla riflessione meramente psicologica, la quale non a quell'atto si volge, ma solo all'animo considerato in sè stesso. La certezza si otterrebbe unicamente allorchè si esercita la riflessione ontologica, cioè il ritorno della mente sopra le idee contenute nell' intuito, in quanto precisamente in esso son contenute. Il quale atto appartiene all' intelligenza ed è diversissimo da quello della coscienza; a cui si dà il nome di riflessione psicologica, per dinotare appunto che è ritorno non sopra ciò che è obbiettivo, ma soltanto sopra ciò che è subbiettivo, vale a dire sopra l' anima e le modificazioni dell' anima. In codesta riflessione, secondo i principii della dottrina ontologica, niuna evidenza nè certezza dovrebbe trovarsi; giacchè

l'una e l'altra non isgorgano se non dall'Ente; e però si stendono a sole quelle cose, che per l' Ente e nell'Ente son contemplate. Noi dunque non potremmo aver certa cognizione della nostra esistenza, allorchè per la riflessione psicologica, ossia per la coscienza, ci ravvisiamo in noi stessi, fuori dell' Ente e come esseri da lui distinti. Per acquistare una tale certezza, dovremmo sentir noi stessi nell' Ente; acciocchè da esso Ente si riverberasse in quel atto la luce e la virtù necessaria a renderle evidente e certo. Ma in tal caso la coscienza sentirebbe l'Ente stesso, il che ripugna; salvo che non voglia stabilirsi l'Ente come parte integrante della nostra sostanza. E poichè una coscienza non evidente nè certa non è coscienza; noi mancheremmo al tutto di questa facoltà in quanto importa vera consapevolezza di noi medesimi. Tutto al più potremmo conoscere il nostro essere come qualunque altro della natura esteriore; in quanto riflettendo ontologicamente sopra l' intuito dell' atto creativo vedremmo questo nostro individuo insieme con tutte le altre divine fatture prodursi all' esistenza e formare uno dei minuti anelli di questa gran catena dell'universo. Ma che siffatto individuo s'immedesimi con esso noi e costituisca la nostra persona, non potrebbe da noi sentirsi per modo alcuno; perchè tal sentimento è proprio della riflessione psicologica, non dell' ontologica, siccome frutto che esso è non dell' intuito dell' Ente nè dell'atto creativo, ma bensì della coscienza del nostro essere, dal quale i nostri atti cogitativi rampollano.

61. Per non essere prolissi, affrettiamoci a dire alcuna cosa de' sensi esterni.

Se noi abbiamo l'intuito di Dio creante l' universo, se a riflettere sopra questo intuito e discernere e determinare in esso ciascuna idea, basta la parola; ci si dica a che servono i sensi esterni? La parola a senno degli ontologi è l'esile cristallo, nel quale e pel quale si raccolgono e trapassano i raggi della luce intellettuale, dianzi sparpagliata e dispersa, e vengon così ad avvivare l' immagine e produrre la visione degli oggetti particolari, che altrimenti

sarebbero impercettibili. Quando noi di sera tenendo gli occhi al cielo guardiamo la così detta via lattea, vediamo come una lunga striscia di nebbia alquanto albicante, in cui nulla si scorge di determinato e preciso. A divisare distintamente le parti integrali che producono quella confusa apparenza, ci convien dar di piglio al telescopio; ed allora in un attimo ci apparisce con distinzione quell'immensa moltitudine di stelle che la formavano. Si applichi codesto esempio all'argomento che trattiamo. Quel che è il telescopio nel caso allegato, è il linguaggio a rispetto della visione ideale. Coll' intuito abbiam come la percezione ad occhio nudo d' una nebulosa, o d' un sistema di nebulose. Quand' ecco la parola le converte quasi in altrettanti drappelli di stelle lucide, determinando in particolare le idee, da prima avvolte e confuse in quello, diremo così, guazzabuglio di oggetti.

Ci chiederà forse il lettore: per qual virtù la parola eserciterebbe un tanto miracolo? Non sappiamo che cosa rispondere, tranne l'esempio del telescopio recato di sopra. Per saperne più a dentro, converrebbe proprio interrogarne gli ontologi; e noi il faremo nel capo seguente, ma per ora non discostiamoci dall' assunto.

Ammessa dunque, comunque ciò sia, quella misteriosa efficacia della parola di determinar nell'intuito le singole percezioni; chiediamo: i sensi, ciò posto, che ufficio hanno? S. Tommaso parlando dell'umana conoscenza dice che lo spirito nostro, infimo tra le intelligenze, non può con una sola idea percepire distintamente più cose. Da indi deriva la opportunità dei sensi; in quanto noi per essi raccogliamo la conoscenza degl' individui, i quali non si apprendono se non confusamente e senza veruna distinzione nell'idea generale della specie o del genere : *Intellectus humanus, qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium, habet formas in tantum particulatas, quod non potest per unam speciem, nisi unum quid cognoscere. Et ideo similitudo speciei existens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia; et propter hoc intellectui adiuncti sunt sensus, quibus singularia ac-*

cipiat [1]. L'intelletto colla sua virtù astrattiva si forma l'idea generale. Ma in essa non ravvisa che la comun ragione generica o specifica, in cui convengono tutti gl'individui di un dato genere o di una data specie. L'individuo in quanto tale è percepito direttamente dai sensi; e l'intelletto nol può ravvisare altrimenti se non per riflessione sopra di essi, cioè rivolgendo il suo sguardo al fantasma dell'immaginativa, a cui come a centro comune metton capo tutte le sensibili rappresentanze. E però rispetto alla cognizione dell'individuo in quanto tale ben può dirsi che l'intelletto viene ammaestrato dal senso; non così rispetto agli universali la cui conoscenza è propria del solo intelletto.

Nell'Ontologismo tutto ciò non ha luogo. Imperocchè nella visione ideale son contenuti certamente gl'individui; giacchè essa si esprime con quella formola: *L'Ente crea le esistenze*, e le esistenze sono appunto gl'individui tutti della natura. Il Gioberti espressamente l'insegna in molti luoghi, fra gli altri in questo. « L'ente è contemplato dall'intuito come creante, per« chè come tale, forma l'intuito: le esistenze vengono avver« tite nell'attimo in cui cominciano e come cosa viva, perchè « tutti i concetti primitivi sono concreti e viventi, non astratti nè « morti [2]. » Se dunque le particolari esistenze sono *avvertite*, in virtù della visione ideale *nell' attimo in cui cominciano;* i sensi, torniamo a chiedere, per qual fine ci furono dati dalla natura? Per dare origine alla sperienza, soggiunge il Gioberti. « La cognizione intuitiva che noi abbiamo del fatto ideale è dai « sensibili accompagnata. La sintesi tra il fatto ideale delle esi« stenze e i sensibili dà origine alla esperienza, la quale, secon« do Aristotile, è la conoscenza degli individui [3]. » Ma l'esperienza, supposto il fatto ideale, non ha bisogno d'originarsi; essa è già nata in virtù di quel fatto stesso, in cui si percepiro-

1 *Quaestionum Quodlibetalium*. Quodlibeti VII, art. 3.
2 *Introd.* ecc. t. 2, c. 4. Della formola ideale.
3 Ivi.

no le esistenze create nella loro individualità e concretezza, quali appunto sorgevano dall' atto creativo.

Ripiglierassi, essere ciò non ostante necessarii i sensi per segregare e distinguere i termini di quella prima visione; la quale essendo molto complessa, era assai confusa. Ed io rispondo, che a tal ministero, non ci è uopo de' sensi; bastando la parola, di cui è proprio, secondo gli ontologi, di chiarificare e distinguere ciò che nella visione ideale è oscuramente e confusamente racchiuso. A determinare adunque la conoscenza degl'individui non apparisce veruna necessità di rappresentazioni sensibili, ma sol di vocaboli singolari e concreti. Che se si volesse tuttavia mantenere la necessità de' sensi, almeno per profferire e udire questi vocaboli; ognun vede che in tal caso sarebbe bastato che la natura ci avesse forniti di sola bocca e di soli orecchi, senza ingombrarci col fastello di tanti organi voluti per l'uso degli altri sensi.

62. Quest'argomento, replicava un moderno ontologo, ha forza contro il Gioberti, non già contra di me; giacchè io stabilisco la parola essere necessaria per ripensare le sole idee universali ed astratte, non per determinare la conoscenza degli oggetti particolari e concreti. Per questi io richieggo l' uso dei sensi; *in quanto l'intuito della creazione ci attesta l' esistenza di un mondo in generale, ed il senso ce ne addita le particolarità. Ecco così innestata all' intuito la percezione dei sensi.*

È vero; con questa scappatoia la percezione sensibile verrebbe innestata all' intuito: ma non so se un tale innesto sarebbe per riuscire fruttifero. Imperocchè da prima qual ragione può assegnarsi per cui a determinar le idee generali sia acconcia la parola, non così a determinar le idee degli individui? Certamente è più difficile la prima di queste cose, che non la seconda; giacchè i suoni materiali hanno più proporzione con gli oggetti sensibili che non con gli oggetti soprassensibili. Se dunque la parola può produrre la determinazione di questi, perchè è inabile a produrre la determinazione di quelli? Forsechè ci mancano vocaboli significanti obbietti concreti, o non anzi abbondano in maggior copia, e sono assai più espressivi e più chiari?

L'innesto adunque, di cui parliamo, è evidentemente una invenzione foggiata per declinare la difficoltà, ed è piuttosto un pio desiderio, che un fatto, se non vero, almanco plausibile. Di più come esser può che l'intuito della creazione riguardi *l' esistenza del mondo in generale*, ci presenti *la causa e non l'effetto, la sostanza e non la proprietà dell' oggetto*, secondo che vorrebbe il prelodato scrittore? Forsechè l' intuito è un concepimento astratto dell'anima? No, certamente; attesochè questo sarebbe un rinnegare l'Ontologismo, il quale irremovibilmente prescrive che l'intuito abbracci l' obbietto in concreto, cioè Dio e l'atto creativo e gli esseri finiti che in virtù di tale atto sussistono. E senza ciò non potendosi percepire l'azione, senza percepire ad un tempo sì il subbietto da cui essa procede, e sì il termine a cui si riferisce; uopo è che la percezione immediata della creazione involga non solo la percezione di Dio creante, ma del mondo ancora particolare con tutti e singoli gli elementi che lo compongono. Potrà ben dirsi che siffatta percezione e rappresentazione sia interminata, confusa, divagatrice dell'animo, sparpagliata e dispersa in molte parti; ma questo non toglie, che l'obbietto suo sia concreto, siccome quello che risulta dalla congerie di esseri particolari. A chiarire poi e distinguere tal conoscenza basterà la parola, a cui già dagli ontologi fu commesso sì nobile ufficio. Codesta parola dando origine alla riflessione, e separando l'oggetto dalla collezione in cui è avviluppato e rinvolto; può benissimo porre ordine in quel caos, e far sì che dalle tenebre sorga la luce apportatrice di distinzione e chiarezza.

Infine, quando ancora il preteso innesto fosse plausibile, esso tuttavolta non tornerebbe di alcun profitto. Imperocchè non potendo il senso operare sull'intuito, nè l'intuito volgersi al senso, distraendosi dalla sua nobile contemplazione; converrebbe dire che l'intuito resti sempre colla vista del suo mondo generico, ed il senso colla percezione del suo mondo particolare, senza che venissero mai ambidue a contatto nella percezione di una sola potenza che, paragonandoli ed innodandoli idealmente l' uno coll'altro, ne formasse un sol giudizio.

E dove pure la mente, occupata già nel contemplare il mondo generale, potesse per un qualunque impulso rivolgersi a mirare il mondo particolare; in che guisa dovrebbe concepirsi siffatto rivolgimento? Forsechè verrebbe essa determinata a distinguere nel mondo generale gli esseri particolari che confusamente vi sono acchiusi, o viceversa ravviserebbe nel mondo particolare il mondo generale come astratto nel suo concreto? Se la prima parte si elegge, torneranno ad apparire inutili i sensi; potendo a ciò sopperire la sola riflessione e attenzione dell'animo mossa e concentrata sull' obbietto dalla parola. Se poi si sceglie la seconda, sarà inutile l'intuito; potendo spiegarsi la concezione del mondo generale per l'astrazione della mente fatta sopra il mondo particolare. L' uno o l' altro di questi membri potrà bastare; senza volere introdurli entrambi con iscialacquo di facoltà, di atti e di teoriche: *Non sunt multiplicanda entia sine necessitate.*

ARTICOLO V.

Vanità dell' intuito per l' acquisto delle verità sia contingenti, sia necessarie.

63. Fino a tanto che un sistema si trattiene in concetti vaghi ed indeterminati, espressi con formole pompose, non pur nasconde l' intrinseca sua debolezza, ma riveste altresì un' apparenza di sublimità, che ingenera a prima giunta un' alta opinione nell'animo de' riguardanti. Quella stessa specie di tenebre, che lo circondano, serve a crescergli venerazione, comunicandogli in certa guisa un non so che di misterioso e divino. Ma bene spesso se tu ti appressi a tastarlo, e col coltello dell'analisi cerchi di penetrare nell' interno di quella macchina, te la vedrai di subito o sparire dinanzi agli occhi come un fantasma, o cadere a terra in fasci come un' opera mal congegnata. Ciò appunto, chi ben consideri, accade dell' Ontologismo. Mentre esso si ferma solamen-

te a ripeterci che ogni vero vuol essere *direttamente contemplato nella sua radice assoluta ed eterna*, che *il primo psicologico è lo stesso che il primo ontologico*, che Dio è da noi perennemente percepito con *intuizione immanente*, e che ogni altra conoscenza procede da quella per *sintesi obbiettiva;* mentre a confermazione di così fatte meraviglie ci reca le immagini di *sole che rischiara, di cornice in cui l'idea si rannicchia, di centro in cui si appuntano i raggi, di poliedro d'infinite facce, di telescopio che coll'esile cristallo raccoglie la luce;* la mente dell'uditore resta come assorta e quasi si sente tentata di slanciarsi senza più con eleatico volo nell'aerea carriera. Ma come poi riavutasi da quell'improviso sbalordimento, si fa a meditare con tranquillo e riposato animo sopra l'oggetto, e non curando il prestigio dei paroloni e delle metafore cerca di rendere conto a sè medesima del sistema; s'accorge subito che tutto quell'apparato magnifico si scioglie in fumo e si converte in teoriche per lo meno gratuite. Che ciò sia vero può esserne prova il detto fin qui; gioverà nondimeno toglierne un altro saggio col mostrare la vanità dell'Ontologismo, per rispetto alla intuizione stessa del vero.

Il fondamento e la base dell'Ontologismo consiste in questo: che noi immediatamente veggiamo Dio, e che mediante questa visione abbiamo la conoscenza d'ogni altro oggetto. Prescindiamo per poco dalla falsità della prima parte; insistiamo solo sulla seconda. Sia pure, benchè nessuno il sappia, che tutti noi contempliamo direttamente Dio, e sia pure che contempliamo Dio creante l'universo. Sol per ricambio di questa nostra condiscendenza abbiano gli ontologi la cortesia di spiegarci come siffatta intuizione vale a darci ragione della conoscenza. Nel che fare li preghiamo di metter da parte il linguaggio ontologico, il quale al più sarà inteso da loro soli, restando incomprensibile a tutti gli altri: si contentino per poco di parlarci il linguaggio del senso comune; giacchè la verità, se è tale, dee potersi spiegare in ogni lingua. La riflessione, ci dicono, pel mezzo della parola, rilegge l'atto intuitivo e rifà in certa guisa quel lavoro chiarificando e

distinguendo ciò che in esso era oscuro e confuso. Bene sta; questo già sapevamcelo, e sapevamo di più che essa rifà quel lavoro a rovescio, pigliando per primo termine quello che nell'intuito era ultimo. Ma ora non cerchiamo di ciò, e neppur cerchiamo di quell' ufficio della parola, giacchè ne discorreremo in altro luogo. Qui vogliamo intendere solamente come in quell'intuito s'inchiude ogni obbietto; giacchè la riflessione non dee poscia fare altro se non riconoscere, separare e porre in ordine gli elementi in esso contenuti.

64. Tutti gli obbietti della nostra cognizione possono ridursi a necessarii e contingenti: in quanto o consistono in una verità generale, assoluta, indipendente da qualunque ipotesi libera; o consistono in un fatto concreto, relativo, dipendente da una libera supposizione. Alla prima classe appartengono le idee ed i principii razionali dell' ordine sì speculativo come pratico, e le essenze delle cose possibili in quanto tali; nella seconda comprendonsi le esistenze create, i loro atti, l'ordine in che sono disposte, e in generale tutto ciò che è per guisa, che assolutamente parlando potrebbe non essere. Così l' idea di sostanza col giudizio a che mena, di non abbisognar di subbietto a cui sia inerente, conterrà una verità necessaria; e verità necessaria del pari sarà nel concetto di circolo l' aver tutti i punti della sua superficie egualmente distanti dal centro. Per contrario l'esistenza dell'uomo, il movimento degli astri, l' avvicendarsi delle stagioni saranno altrettante verità contingenti.

65. Ora l' uno e l' altro genere di conoscenze dovrebbero contenersi dall' intuito. Esaminiamo se ciò possa in senso ragionevole sostenersi. L' intuito è la visione intellettuale di Dio creante il mondo. Esso dunque abbraccia due termini: Dio che crea, il mondo che è creato. Veramente il Gioberti ne annovera tre: Dio, il mondo, la creazione; ma potrebbe dirsi che questo terzo soprabbonda. Imperocchè l' intuito, a senno dello stesso Gioberti, non guarda se non un oggetto concreto; e la creazione non è un canapo o un uncino, ma è un' azione; e però in quanto concre-

ta non sussiste se non attivamente nella causa, passivamente nel-l'effetto. Laonde i termini dell'atto intuitivo in sostanza non son che due: Dio co' suoi attributi e quindi colla sua virtù creatrice in atto; il mondo colle sue relazioni e con quella massimamente di dipendenza da Dio. Ciò posto, egli è chiaro che il secondo di questi termini dovrebbe somministrarci le verità contingenti, ed il primo le necessarie. Or a noi sembra che l' una parte è incoerente, l' altra è assurda nel sistema ontologico. Per fermo, la visione del mondo ci porgerebbe un' innumerevole serie di verità contingenti: i corpi esistono, sono dotati di movimento, stanno in questo o quell' ordine e va discorrendo. Benissimo; ma acciocchè la visione del mondo ci diventi maestra di questi veri, che bisogno c'è ch'essa consista nell'intuito ontologico? Non basterebbe che si conseguisse per mezzo de' sensi? Il mondo percepito da noi mediante le facoltà sensitive non ci darebbe uno spettacolo capace di farci uscire in quei giudizii? Non porgerebbe alla mente una materia atta a soggiacere alle sue intellettuali operazioni? No, diranno gli ontologi, ciò non può ammettersi; perocchè gli obbietti sensibili in loro stessi son privi d'intelligibilità, e quindi conviene che l'intelligibilità derivi in loro dalla visione del sommo Intelligibile, e questi è Dio.

Potremmo rispondere che a render le cose sensate degne d'intelletto, sia bastevole la luce intellettiva che è in noi, e che non è la visione di Dio, ma una imitazione del lume divino. Ciò dovrà largamente spiegarsi nella seconda parte di questo libro; ma basti averlo qui accennato sol come una delle tante ipotesi che potrebbono farsi. Che se essa non aggradisse, non per questo ne verrebbe il bisogno di ricorrere alla visione ideale. Imperocchè in ogni caso sarebbe certamente men ripugnante ricorrere alle idee innate, una o molte che sieno, dalle quali si faccia procedere l'intelligibilità dei sensibili. Noi non crediamo vera tale dottrina; ma ad ogni modo posti nell' alternativa di eleggere tra essa e l' intuito, non esiteremmo un istante ad appigliarci alla prima, come a quella che men contraddice al testimonio della co-

scienza ed è meno pregna di assurdi. Finalmente anche nell' ipotesi del riverbero, che gli ontologi vogliono, esso non importerebbe altra necessità se non di avere perennemente la visione di Dio, acciocchè all' uopo, quando il mondo ci vien rappresentato da' sensi, su questa rappresentazione scenda un raggio di quella intelligibilità per renderla abile ad essere intesa e giudicata dalla mente. Così l' intuito non sarebbe richiesto per altro se non per veder Dio e in esso le verità necessarie, che son come le leggi fondamentali della intellettual conoscenza; ma i contingenti non formerebbero un altro termine di esso intuito, siccome quelli che propriamente sarebbero appresi dal senso e solamente illustrati dai raggi che la mente in virtù dell' Intelligibile diffonderebbe sopra di loro. In tal maniera la formola ideale del Gioberti sarebbe falsa; ma l' intuito diventerebbe molto più semplice, in quanto ridurrebbesi alla sola intuizione di Dio e delle sue eterne ragioni; ed i sensi, giacchè si trovano nell' uomo, non sarebbero senza niun loro demerito mandati a spasso.

66. Senonchè questo stesso, che abbiam dianzi concesso, non manca di assurdità. Imperocchè in che modo noi intuendo Dio vi vedremmo le verità necessarie e le essenze possibili delle cose? Due potrebbero essere le risposte. L'una è che essendo Dio il primo e sommo esemplare, di cui ogni altro essere non è che una finita e languida imitazione, noi intuendo Dio siamo condotti a formarci i concetti di molte essenze e di molti veri: come appunto uno studioso della pittura, mirando il famoso Giudizio del Bonarroti, da tanto modello trarrebbe intenzione di altri lavori imitativi del primo, ma in un ordine meno perfetto. L'altra è che contenendosi nelle idee eterne di Dio le ragioni intelligibili di tutte le cose, noi vedendo Dio e il divino intelletto, veggiamo altresì le forme ideali che a lui rappresentano ogni vero. Ambedue queste maniere ci sembrano insussistenti.

67. E quanto alla prima, essa non ci porgerebbe l' obbietto attuale ed esplicito della nostra conoscenza intorno alle verità necessarie ed ai possibili, ma ce ne porgerebbe il semplice fonda-

mento o principio. Noi mirando Dio non mireremmo certamente, a cagion d'esempio, il tutto essere maggiore della parte; perchè in Dio non ci è nè tutto nè parte. Non mireremmo neppure la natura d' un globo d' avorio o d' un prisma di cristallo; perchè Dio non ha estensione, nè solidità, nè figura. Codesti ed altrettali concetti dovrebbero anche in tal caso formarsi dalla virtù nostra intellettiva, e l'intuito di Dio non varrebbe ad altro se non a corroborar colla sua luce la nostra forza d'intendere e darle un fondamento sopra cui lavorare. Ma acciocchè essa non lavorasse fuor di regola ed a sproposito, converrebbe anche in tal caso supporre in lei una determinazione innata e come un abito naturale per operare così ed uscire in alcuni concetti piuttosto che in altri. Or se questo è necessario, chi non vede che quella intuizione di Dio è soverchia, fuor di disegno e, per dirla alla greca, un parergo? Imperocchè supposta una virtù e determinazione intrinseca del nostro intelletto, il pretendere che essa non basti per la percezione del vero nel puro ordine naturale, è un supporre senza fondamento che la più nobile delle sensibili creature sia uscita difettosa ed imperfetta dalle mani di Dio. O non è imperfetto quell' essere che non contiene nella propria natura ciò che è richiesto all'esercizio della sua naturale operazione?

Nè altri dica che quella visione è necessaria per dar principio e movimento al lavorio intellettuale della mente nostra. Imperocchè non sembra egli più ragionevole che un tal principio per l' uomo, che non è una pura intelligenza ma un composto d'anima e di corpo, d' intelletto e di senso, provenga piuttosto dallo spettacolo della natura sensibile? Ben è vero che a chiarire un tal punto farebbe mestieri la teorica degli Universali, riguardante l' origine de' nostri concetti. Ma dovendo questa materia trattarsi nella seconda parte, qui basti l'aver ricordato come anche la visione di Dio non potrebbe dar fondamento all' opera della mente, senza supporre nella mente stessa un' innata ed intrinseca inflessione a prorompere in determinati concepimenti, vale a dire senza supporre insiti in lei come altrettanti semi virtuali

di quelle idee appunto, di cui si cerca l'origine. Stante ciò, può benissimo concepirsi che le rappresentanze sensibili sieno l'eccitamento richiesto a fine di recare all'atto quella virtù intellettiva, senza bisogno d'introdurvi una visione che per molti capi ripugna. Tanto più che finalmente gli stessi ontologi sono costretti a stabilire che nelle rappresentazioni de' sensi si trovi la causa o l'occasione, che voglia dirsi, perchè la mente riversi sugli obbietti sensati la luce dei razionali concetti o meglio dell'intuizione dell'Ente. E perchè questa luce non potrà essere una virtù stessa dell'animo, il quale alla fine è una partecipata similitudine del sole eterno che è Dio? Il primo modo adunque di spiegar come la visione ideale conduca alla conoscenze delle verità necessarie non sembra accettabile.

68. Ma non sembra accettabile neppure il secondo. Imperocchè non è da credere che le idee dell'intelletto di Dio, rappresentando i possibili e gli altri veri astratti, non facciano altro che rappresentare Dio stesso così o così determinato. Questo sarebbe un concetto panteistico, perchè identificherebbe Dio nell'ordine ideale con tutti i termini della divina cognizione. Il che condurrebbe per conseguente a identificarlo coi medesimi eziandio nell'ordine reale; il quale contiene attuato nell'esistenza quello stesso che fu concepito possibile nell'idea. Dio, infinito nell'essere, non è che puro e semplicissimo atto. Egli con somma semplicità contiene ogni grado di perfezione scevra di qualunque difetto. In Lui s'accoglie tutta la realità in quanto tale. Dio contempla sè stesso; ma nel contemplarsi contempla ancora che questo suo essere perfettissimo ed infinito può venir imitato al di fuori limitatamente in innumerevoli e svariate maniere. Queste fogge diversissime d'imitazione, alcune delle quali più si accostano al prototipo, altre se ne dilungano tanto che non ne contengono se non un'ombra e un rimoto vestigio, formano le essenze possibili racchiuse negli archetipi eterni del divino intelletto. Il simile si dica degli altri veri universali e principii assoluti della ragione; i quali in tanto sussistono nella loro obbiettività ideale, in

quanto Dio guardando il suo essere e le leggi con quello identiche, pronunzia con un solo atto dell' infinita sua mente i singoli assiomi razionali, fondamenti eterni ed immutabili d'ogni conoscenza.

Ciò presupposto, facilmente si scorge che tanto gli uni quanto gli altri degli anzidetti veri non sono Dio stesso, ma sono imitazioni e copie limitate dell'essere divino nell'ordine ideale, come le creature da lui prodotte nel tempo sono imitazioni e copie del medesimo nell' ordine reale. La mente nostra dunque ancorchè intuisse direttamente l' intelletto divino, dovrebbe nondimeno concepire i possibili e le verità necessarie non concependo Dio, ma un altro obbietto idealmente distinto da Dio; e però la visione ideale non sarebbe termine ma sol principio di tal conoscenza. Se la cosa è così, qual bisogno c' è di tanta visione? Non è bastevole a conseguir quell' effetto una virtù infusa a noi nell' animo dal Creatore, mercè della quale possa l' intelletto nostro formar dei concetti che limitatamente e in modo proporzionato alla nostra natura ci rappresentino quei medesimi veri, che infinitamente e in modo proporzionato al sommo Ente son contenuti nelle idee divine? Non è ciò più consentaneo alla ragion delle cose, e più conforme all' esperienza dei fatti?

Potrà bensì quistionarsi se tal virtù, oltre l' innata efficacia, abbia mestieri di qualche altro conforto fin dai primordii della nostra esistenza; e se per conseguente la conoscenza sia in noi da principio soltanto in potenza, ovvero in atto almanco iniziale ed incoato. Ma tranne ciò, la visione di cui gli ontologi vorrebbero regalarci, non pare neppur controversia da doversi agitare da senno. Insomma si potrà disputare tra Platone ed Aristotele, tra Cartesio e gli Scolastici; ma l'Ontologismo non sembra degno di prendervi parte, siccome quello che presenta un sistema buono soltanto a pascere la fantasia e a divertire innocentemente chi ha tempo da perdere. Allora solamente codesta opinione diventerebbe grave, quando si dicesse che i possibili e i veri universali non sono altro che diversi gradi dello stesso es-

sere divino, ossia che sono la sostanza stessa di Dio in tale o tal modo determinata. Ma in questo caso per logica necessità s' incorrerebbe nel panteismo; che, a dirla schietta, è il vero ed inevitabile termine della dottrina ontologica.

ARTICOLO VI.

Germe di Panteismo contenuto nell' intuito.

69. Se noi ci fossimo deliberati di confutare il Gioberti e non il suo Ontologismo, saremmo stati più franchi nel titolo di questo articolo, e non un seme di panteismo, ma il panteismo stesso già germinato e tallito gli avremmo ascritto. Nè la nostra affermazione sarebbe potuta impugnarsi da chiunque avesse studiato con qualche posatezza la dottrina della *formola ideale*, secondo è proposta dal suo Autore nella *Introduzione allo studio della filosofia* e comentata nelle opere susseguenti. Per poco che in essa si pongano a riscontro le diverse sentenze, l' orpello delle parole svanisce, e il fondo si manifesta in realtà panteistico. E che tale fosse l' intendimento del Gioberti, non ha mestieri di congetture o di discorsi, se si considera ciò che egli, smesso l' arcano, ha svelatamente dichiarato nella sua lettera di Demofilo alla Giovane Italia, dicendo tra le altre queste espresse parole: *Io tengo che il Panteismo sia la sola vera e soda filosofia* [1].

Ma perciocchè i partigiani dell' intuito potrebbon dire, difendere essi l'Ontologismo, non secondo le esplicazioni e gli aggiunti appostivi dal Gioberti, ma solo nella sua schietta natura; ci restringiamo ai soli essenziali elementi del sistema, prescindendo

1 L' autenticità di questa lettera sembra fuori d' ogni dubitazione non tanto pel testimonio dei mazziniani, che in un momento di dissapore e di sdegno la divolgarono, ma molto più per gl' intrinseci suoi caratteri, e perchè il Gioberti invitato ripetutamente a smentirla non osò farlo giammai.

da ogni altro accessorio. Ristretto tra questi termini l'Ontologismo può ridursi alla percezione diretta e immediata di Dio, stabilita come base e principio dell' umana conoscenza. Tuttavia anche così ridotto se esso non è il panteismo, ne accoglie almen la radice; dalla quale tosto o tardi il farà germogliare. A chiarirsene basterebbe por mente alla conclusione dell'articolo precedente, là dove fu detto che gli ontologi per dar importanza alla loro visione ideale dovrebbero stabilire che le verità necessarie e i possibili non solo son contenuti nelle idee divine, ma idealmente si confondono collo stesso Dio. Nè in verità essi si peritano di farlo; giacchè a ogni piè sospinto ci van ripetendo che sempre Dio è l'obbietto immediato d'ogni nostra intellezione; che le nostre idee son l'essere stesso di Dio; che noi percependo i veri universali percepiamo i diversi gradi della sostanza divina, e va discorrendo. La qual dottrina, se non è il panteismo, ne è per fermo il prodromo e la premessa; e ciò per doppia ragione. La prima è perchè l'ordine reale cammina di pari passo che l'ideale. Se noi nell'ordine ideale non sappiamo concepire alcun concetto che non sia Dio; il medesimo converrà dire dell'ordin reale, nella cui cerchia altresì niente potrà sussistere se non in quanto sia lo stesso Dio, svolto in alcun grado determinato di sua infinita perfezione.

Uopo è scolpire bene nell'animo questo pensiero: i due ordini ideale e reale sono perfettamente paralleli tra loro e si corrispondono in quanto alla natura degli obbietti che abbracciano. Ciò che nell'uno si trova in condizione di possibile, si trova nell'altro nello stato di esistente. Se dunque nell'ordine ideale il sole, la luna, i minerali, le piante, i bruti, l'uomo altro non sono che diversi gradi dell'essere divino; lo stesso dee dirsi di queste cose nell'ordine reale. Nel che per non togliere abbaglio è da osservare che altro è dire che i diversi gradi d'imitabilità divina porgono all'intelletto del sommo Artefice il fondamento da concepire l'idea di quei possibili; altro è dire che quei possibili nel loro obbiettivo concetto non sono altro che diversi gradi dell'essere divino. La prima di queste cose, come vedremo a suo luogo, è vera e fu in-

segnata da S. Tommaso; la seconda è falsa e conduce al panteismo. E veramente Iddio creando, crea quello stesso che avea concepito come possibile. Se dunque ciò che avea concepito come possibile, era lo stesso suo essere divino in tale o tal grado; questo suo essere divino e non altro è quello che poscia si dirà esistente. In tal guisa la creazione viene a ridursi ad una emanazione o estrinsecazione della divina natura che si manifesta e si svolge sotto svariati aspetti, come vorrebbero i Trascendentali di Germania.

70. Alla medesima illazione indubitatamente mena quell'altro domma degli ontologi, che l'idea dell'ente in genere, la quale inizia lo svolgimento della mente umana ed è la base e come a dire il nocciolo di tutti i nostri concetti, non sia alla perfine se non Dio stesso. Ammesso un tal principio, non può fare che non si cada nell'assoluto indeterminato di Schelling o nell'Idea assoluta ed obbiettiva di Hegel. Imperocchè l'idea dell'ente in genere esprime ciò che è intrinseco in tutte le cose, astrazion fatta dalle specificazioni e determinazioni diverse, ond'esse sono costituite e distinte tra loro. Ella è il concetto più astratto, a cui possiamo sollevarci prescindendo da qualsivoglia categoria particolare di esseri determinati. Se dunque la realità rappresentata in quell'idea o, se così vuolsi, quell' idea stessa non è altro che Dio; Dio è il sostrato, il fondo ultimo, la ragion comune ed intrinseca, come di ogni nostro concetto, così d'ogni esistente reale; e noi affermando che una cosa è ente, affermeremmo in sostanza che ella è Dio. La sola differenza sarebbe in ciò che l'ente nelle cose create si trova individualizzato, laddove in Dio smette qualsiasi determinazione. E per verità il Gioberti, coerentemente a questo principio, sembra al tutto confondere la creazion delle cose colla loro individuazione. « Non si può sequestrare il gran problema « dell' individualità da quello della creazione... L'individuo è « l'attuazion dell' Idea... *Individualizzare è creare* [1]. »

[1] *Introduzione* vol. II, Capitolo quarto.

Nè s' invochi a sua difesa la creazione che egli ammette ed inculca sovente; conciossiachè per lui il venir creato non consiste in altro se non nell'avere la ragione del proprio essere non in sè ma in Dio; il che tutti i panteisti di qualunque specie ammettono volentieri. « Se rimoviamo i fantasmi, in che modo si può pensa-« re la creazione? In un solo; cioè pensando la esistenza come « avente la ragion presenziale della sua realtà non in sè stessa, « ma nell' Ente che l'anima e la penetra tutta [1] ». Anche il mondo di Spinoza non avea la ragion presenziale della propria realtà in sè stesso, ma nella sostanza unica di cui esso non era che semplice modificazione. Quindi non è meraviglia se il Gioberti afferma che *Dio è l' oggetto universale del sapere* [2], e se riproduce il concetto hegeliano dell' essere la creazione non altro che la dialettica divina [3]. E di vero, siccome noi logicamente ci formiamo i concetti degli esseri particolari, determinando e quasi vestendo di aggiunti ideali il concetto indeterminato di ente; così la creazione, procedendo in modo parallelo, produrrebbe le singole cose circoscrivendo con reale determinazione l' essere universale, e restringendolo a formare tale o tal genere, tale o tale specie, tale o tale individuo. Se adunque quell' essere non è altro che Dio; se esso corrisponde qual obbietto reale all' idea astratta che ne abbiamo; non potrà sfuggirsi l'illazione, che l' essere divino sia la sostanza universale a cui ineriscono tutte le cose create quasi altrettante modificazioni, e che l' atto creativo si esercita in quanto Dio limita sotto forme peculiari la propria sua natura infinita.

1 GIOBERTI luogo citato.

2 *Del Buono*, Avvertenza.

3 « Il vero si è che la *dialettica*, secondo l' intendimento platonico per-« fezionato dalla filosofia cristiana, non è altro che la creazione; e che quindi « non può cadere in Dio, se non in quanto Egli ne è il principio operatore, « nè può capire nell' uomo se non come partecipe e cooperatore subalterno « dell' azione increata ». *Del Primato morale e civile degl' Italiani.* Avvertenza per la seconda edizione.

Noi spiegheremo altrove il modo onde ci formiamo quell'idea astratta dell'ente, e mostreremo qual sorta di obbiettività debbe attribuirlesi, secondo la natura delle cose e non secondo i capricci dell'immaginazione. Ma per adesso, che trattasi soltanto di confutare l'Ontologismo, ci basti il fermare, che se quell'ente indeterminato e generalissimo, di cui abbiamo l' idea, s' immedesima con Dio; il panteismo diventa inevitabile: non potendosi schivare la conseguenza, che in tale ipotesi la realità divina sarebbe come il sostrato e il fondo ascoso degli esseri finiti, i quali da lui si distinguerebbero pei soli limiti che gli vengono sovrapposti.

71. Da ultimo, quel principio, sì caro agli ontologi, che le cose create non siano intelligibili per loro stesse, è un' altra via aperta pel panteismo. Del che dovrebbe essere sufficiente indizio il vedere come quell' assioma sia comune a tutti i panteisti, dalle prime sette indiane fino agli ultimi deliramenti dell' Hegel. La dottrina vedantica si rivolgea alla intuizione di Brama per acquistare la vera scienza dell' universo, avendo per illusione la cognizione fondata sull' esperienza [1]. Gli Eleati pretesero d' innalzarci ad intuire la verità pura, l' uno assoluto; col quale confusero il mondo, perchè esageravano la vanità dei fenomeni e della natura sensibile [2]. Il medesimo presso a poco può dirsi di Plotino e degli altri neoplatonici; i quali volendo intuire tutto nel λογὸς, tutto immedesimarono coll' essere divino. Spinoza stabilì come legge suprema del pensiero filosofico il fondare la scienza sopra l' immediata intuizione dell' Ente perfettissimo ossia della sostanza infinita, e ciò appunto perchè le cose create non potevano concepirsi per loro medesime, avendo uopo del concetto di un' altra cosa per essere intese [3]. Schelling opinò doversi coll' intuizione intellettuale prender le mosse dall' assoluto, oggetto

1 V. RITTER, *Histoire de la philos. traduite de l' allemand par* TISSOT, tom. IV, liv. 12, cap. 5.

2 Id. tom. I, lib. 5, cap. 2.

3 *Ethica geometrico more demonstrata et in quinque partes distincta.*

unico della filosofia, perchè nella percezione delle cose relative non trovasi stabile fondamento d' indubitata certezza. E per simigliante ragione l' Hegel volle fondata la scienza sopra l' idea concepita da lui qual sostanza prima e principio generatore dell' universo; confondendo con essa da prima Dio, e poscia ogni altra cosa che riluce nel mondo, sia fisico sia morale.

Insomma per induzione universale e costante chiaramente si vede che la pretesa mancanza di conoscibilità e d'intelligibilità nelle cose create, condusse sempre al panteismo. Un fatto così costante, avveratosi senza eccezione in tant' ingegni acuti e sottilissimi, dovrebbe farci avere a sospetto la natura di quel principio, e non affidare veruno ad accettare la medesima premessa colla speranza di declinarne l' illazione.

72. Questa pruova storica, direm così, trovasi in piena armonia colla prova razionale. Conciossiachè, non essendo altro l'intelligibilità delle cose, se non il loro essere, in quanto è capace di manifestarsi alla mente; essa non può mancare, se non per l'uno di questi due capi: o per difetto di lume nell' intelligenza a cui quelle cose si riferiscono, o per difetto intrinseco delle cose stesse. Per la prima di queste ragioni riescono a noi inintelligibili le verità soprannaturali; in quanto sebben sieno da sè capaci d' essere intese, tuttavia superano la portata della nostra intelligenza, atteso i limiti onde noi siamo circoscritti. Laonde a conseguirne certezza abbiamo bisogno del lume della fede, e del testimonio di Dio rivelante. Nondimeno essendo questa loro incapacità non assoluta, ma relativa alla debolezza dell' intelletto creato, più propriamente esse si dicono verità sopraintelligibili che inintelligibili. Cotal difetto non può avvenire nel caso presente; perchè qui si tratta di obbietti non superiori ma proporzionati al lume naturale, onde è fregiata la mente nostra. Oltre di che gli avversarii in tale ipotesi dovrebbon richiedere la visione di Dio come semplice confortativo dell' intelletto. La qual cosa essi non fanno, ma ricorrono ad una esigenza non subbiettiva ma obbiettiva, e voglion persuaderci che noi vediamo le cose

create sotto la irradiazione del sommo Vero, perchè esse in niuna guisa possono venire apprese nel proprio essere. Dunque la inintelligibilità degli obbietti finiti, a parere degli avversarii, procede da difetto assoluto e intrinseco, non procede da difetto esterno e relativo alla virtù del conoscente, il quale non sia atto a comprenderle. Ora qual altro difetto può pensarsi da codesta lato negli obbietti finiti, se non la mancanza di vera realità e sussistenza [1]?

L'attitudine ad essere inteso, ossia l'intelligibilità dell'obbietto, è una relazione, un rispetto. I due termini di essa sono dall' una parte l'essere della cosa che dicesi intelligibile, dall'altra la virtù

1 Vanamente taluno obbietterebbe che, secondo S. Tommaso, gl'individui materiali non sono a noi intelligibili direttamente, e nondimeno non segue da ciò che essi non abbiano realità. Imperocchè da prima S. Tommaso non nega che l'individuo sia intelligibile per sè stesso, ma solo in quanto individuo materiale. Onde soggiunge che gl' individui esenti da materia sono abili ad essere intesi: *Singulare non repugnat intelligi in quantum est singulare, sed in quantum est materiale; quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquid singulare et immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligi* (*Sum. Th.* 1. p. q. 86, a. 1 ad 3.). Ma gli ontologi affermano inintelligibile ogni essere da Dio distinto, per ciò stesso che è finito e derivato. In secondo luogo quella carenza d'intelligibilità negl'individui materiali non proviene, secondo S. Tommaso, da difetto intrinseco all'essere dell'obbietto, come vuole l'Ontologismo; ma solo da una circostanza relativa al nostro modo d' intendere: in quanto procedendo noi alla conoscenza intellettuale in virtù d'astrazione esercitata sopra i fantasmi sensibili, l'obbietto diretto della nostra intellezione immediata è l' universale. *Singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster, sicut supra dictum est* qu. 85, a. 1, *intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.* (*Summa Theol.* 1. p., q. 86, a. 1). Nondimeno questi stessi individui materiali, secondo il S. Dottore sono per sè intelligibili riflessamente: *Indirecte autem et quasi per quamdam reflexionem* (l'intelletto nostro) *potest cognoscere singulare* (Ivi).

intellettuale del conoscente, a cui quell'essere si riferisce. La mancanza di uno di questi termini si richiede per potersi dire che la cosa non è intelligibile. Altrimenti, se amendue si avverano, la intelligibilità non può mancare; perchè posti i termini della relazione, ripugna che la relazione non sorga. Ora nel caso nostro l'uno di questi termini manifestamente sussiste, cioè la virtù conoscitiva; giacchè si tratta di verità proporzionate all'intelligenza finita. Dunque conviene che manchi l'altro, cioè l'essere stesso dell'obbietto, che di quella relazione è fondamento.

In altra forma, ogni cosa è conoscibile in quanto è. Dunque o gli esseri finiti hanno una vera e propria sussistenza, ed allora hanno una vera e propria intelligibilità; o di questa sono privi, ed allora son privi anche di quella. Ma ciò appunto affermano gli ontologi; i quali dicono le cose create non essere intelligibili, se non in quanto l'intelligibilità dell'Ente, cioè di Dio, riverberandosi sopra di esse, le renda abili ad essere intese. Dunque uopo è conchiudere che a senno loro le cose create non sono esistenti, se non in quanto l'Essere divino per una certa espansione o emanazione, che voglia dirsi, sopra le medesime si diffonde.

73. Dirassi: non è l'essere, ma l'indipendenza dell'essere che manca alle cose create, e però bisogna mirarle nell'atto creativo. A questa replica sarà data veramente risposta quando solveremo quell'argomento degli avversarii che l'ordine logico deve corrispondere all'ordine ontologico nel modo loro. Tuttavia avvertiamo fin d'ora che la dipendenza è una relazione dell'essere, non è l'essere; e noi qui parliamo di questo e non di quella. Siccome tal dipendenza delle creature da Dio non fa ch'esse non sieno vere sostanze, in loro esistenti fuori dell'essere divino; così non dee fare ch'esse non sieno veri obbietti di cognizione, cioè cose intelligibili in sè medesime fuori della divina intelligibilità. Se si trattasse di conoscere non l'essere degli obbietti, ma la loro derivazione, di buon grado consentiremmo dover essi in tal caso venir riferiti a Dio, come a primo e sommo Fattore dell'universo. Ciò noi poscia facciamo col raziocinio, salendo così al con-

cetto di creazione. Ma qui ora non si cerca della conoscenza che riguarda l' origine delle cose; cercasi sibbene di quella che riguarda la loro realità per sè stessa, in quanto è distinta dal nulla; e a conseguire siffatta cognizione non si vede perchè debbasi aver presente la intelligibilità divina.

74. Una sola ragione potrebbe arrecarsi di ciò, ed è se si dicesse, come in fatti dicea un sottilissimo ontologo, l'essere delle creature non potersi conoscere se si perde di vista l'ordine della loro derivazione, essendo questa il principio per cui esse si distinguon tra loro e dalla propria cagione. Ma lasciando stare che così si trasferirebbe in certa guisa alle cose create ciò che è proprio delle divine Persone, le quali si distinguono reciprocamente in virtù del solo procedere l' una dall' altra, rimanendo identiche nella natura; chi non vede che questa istanza avvalora grandemente la nostra confutazione, accrescendo nella contraria dottrina il sospetto di panteismo? Imperciocchè essa a sostegno dell'Ontologismo reca in mezzo e rinnovella uno degli argomenti più capitali, di cui si valeva Spinoza per inculcare l' unità di sostanza. Questo primo banditore del moderno panteismo, a dimostrare la immedesimazione di tutte le cose create in una sola comune ed universale essenza, stabiliva che esse non si distinguono tra di sè e da Dio se non nella semplice e pura esistenza, e che la loro esistenza non consiste se non nella derivazione; perchè esistono come effetti, e l' effetto in quanto tale deriva dalla cagione.

Dunque se gli ontologi a distinguere le cose create da Dio assolutamente ricercano l' attuale intuito della derivazione di esse dal sommo Ente, allegando esser questo il principio per cui si distinguono; pare che implicitamente presuppongano non avervi altra differenza tra gli esseri finiti e l'essere infinito se non il proceder degli uni dall'altro. Il che posto, se non traboccano nello spinozismo, sono logicamente prossimi a traboccarvi.

ARTICOLO VII.

Tendenza razionalistica della dottrina ontologica.

75. L' opera del Razionalismo consiste tutta nel magnificar la ragione umana e renderla, se fia possibile, radice e fonte d' ogni verità nell' ordine della speculazione e della pratica. Allora solamente essa potrà dirsi donna e legislatrice di sè medesima, e scuotere ogni freno di esterior dipendenza. Il mezzo che si adopera per conseguire un tanto scopo si è di sublimare il pensiero dell' uomo, attribuendogli come intrinseco ed essenziale il possesso d' alcun principio generatore del vero, mercè del quale la mente nostra non sia occhio che scopre la luce, ma sia sorgente della luce stessa. Codesta sublimazione del pensiero, se si riguarda più sottilmente, pare che miri da ultimo a sostituire il verbo umano al Verbo divino.

È concorde dottrina de' Padri e de' Dottori della Chiesa che noi altresì mediante la conoscenza produciamo un verbo mentale: *Etsi verba non sonent, in corde suo dicit utique qui cogitat* [1]. Questa parola interna altro non è che il pensiero stesso, informato dalla simiglianza ideale dell' obbietto che esprime: *Formata quippe cogitatio ab ea re, quam scimus, verbum est, quod in corde dicimus* [2]. La denominazione di verbo compete più propriamente a questo prodotto interno della mente nostra, che non al suono articolato onde il significhiamo al di fuori: *Verbum, quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen* [3]. La voce esterna in tanto si appella verbo, in quanto viene assunta dalla parola interna per apparire esteriormente;

1 S. AGOSTINO *De Trinitate* l. XV. c. 10. n. 17.
2 S. AGOSTINO Ivi n. 19.
3 S. AGOSTINO Ivi cap. XI. n. 20.

in quella guisa che il Verbo di Dio assunse l'umana carne per conversare tra gli uomini e manifestarsi ai sensi nostri: *Nam illud, quod profertur carnis ore, vox verbi est: verbumque et ipsum dicitur, propter illud a quo, ut foris appareret, assumptum est. Ita enim verbum nostrum vox quodammodo corporis fit, assumendo eam in qua manifestetur sensibus hominum; sicut Verbum Dei caro factum est, assumendo eam in qua et ipsum manifestaretur sensibus hominum* [1].

Ecco la bellissima analogia che i Padri e i Dottori cattolici osservano tra il verbo umano e il Verbo divino, per cui la mente nostra è viva immagine e verace specchio di Dio. Ma infinita per altro è la distanza che corre dall' uno all' altro. Il Verbo divino è sostanziale, increato, unico, in tutto simile ed eguale al divin Padre, Dio da Dio, lume da lume, sapienza da sapienza, conprendendo in sè tutto ciò che si trova nella scienza infinita da cui vien generato [2]. Per contrario il verbo umano è creato, circoscritto, accidentale, siccome frutto della facoltà nostra conoscitiva; è moltiplice, secondo i diversi atti di conoscenza, di cui lo spirito s' informa; non procede da lume e da sapienza attuale, ma da lume e da sapienza virtuale; non abbraccia tutto lo scibile, ma la sola scienza riferibile alla nozione astratta o concreta che esprime.

76. Il Razionalismo con pazzo orgoglio si studia di raggrandire e sublimar queste doti cangiandole a poco a poco nelle prerogative del Figliuolo di Dio; e così pugna direttamente contro l' augusto domma dell' eterna generazione del Verbo e della sua sacrosanta Incarnazione nel tempo. Onde noi il vedemmo professato da tutti i nemici del Cristianesimo; sorgendo da prima nelle

1 S. Agostino Ivi.

2 *Verbum Dei Patris, unigenitus Filius, per omnia Patri similis et aequalis, Deus de Deo, lumen de lumine, sapientia de sapientia. Quicquid est in ea scientia, de qua genitum est, in ipso est.* S. Agostino *De Trinitate* l. XV. c. 14. n. 23.

varie sette de' Gnostici, prendendo forma scientifica nel neoplatonismo alessandrino, riapparendo sotto nuove sembianze nell' Averroismo del medio evo e manifestandosi da ultimo in tutta la sua pienezza nel Trascendentalismo alemanno.

Ora non è chi non vegga come gli ontologi (in buona o mala fede non monta) tengon bordone a codesto mistero d'iniquità, cooperando, eziandio senza volerlo, all' apoteosi del verbo umano. Qua tendono quelle loro formole dell'essere lo spirito nostro spettatore diretto e immediato di Dio, dell' aver per forma immanente l' Idea, del ridursi il lavoro riflessivo a un mero esplicamento di ciò che possedevasi nell' intuito. Tutto mira ad appropriare allo spirito qual sua appartenenza essenziale un principio che non sia strumento ed organo, ma fonte della cognizione, nè solamente in quanto all' atto, ma ancora quanto al contenuto dell' atto. Sicchè l' attività dello spirito col suo operare intorno al vero non debba travagliarsi all' acquisto di un bene esterno che in lui si deriva, ma solo all' esplicamento d'un principio che già per natura possiede.

77. L' Apostolo ci fa sentire che niuno mai vide Dio; e che però a darcene l' intima e verace conoscenza fu mestieri che il suo Unigenito venisse a farsi nostro maestro: *Deum nemo vidit unquam; Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* [1]. L' Ontologismo all' incontro ci fa sapere che ogni uomo ha la visione diretta di quel sommo Bene; e però è difficile a trovar ragione perchè noi non veggiamo in lui ogni vero, senza bisogno di altri presidii.

Gli ontologi a cessare quest' inferenza stabiliscono che noi vedendo Dio conosciamo solamente che egli è, restandocene ignota l' essenza; e per essere più consentanei a loro stessi estendono questa dottrina a tutti gli oggetti della nostra cognizione, dicendo che eziandio nelle cose create l' essenza è inescogitabile alla mente dell' uomo. Onde inferiscono che tutti i nostri razionali

1 IOHAN. I, 18.

giudizii sono sintetici *a priori*. In tal guisa credono o dànno a credere di declinare il razionalismo.

Ma lasciando stare che questa teorica involge la morte della scienza, rimovendo ogni intrinseca evidenza dalla nostra cognizione e contraddicendo all'indole dell' intelletto, il quale in tutto ciò che direttamente intuisce, guarda l' essenza; essa contiene evidentemente un assurdo.

78. Dio è semplicissimo; in Lui obbiettivamente non si distingue l' essenza dall' esistenza, nè la natura dagli attributi. Adunque esser non può che noi volgiamo l' intelletto a mirarlo direttamente in sè stesso, senza scorgere col medesimo atto l'una e l' altra di quelle perfezioni. Il divorzio di cotali conoscenze potrà ben avverarsi allorchè Iddio è veduto, non nel proprio essere, ma con percezione astrattiva, mediante le creature, e in virtù delle idee che la mente nostra ne va acquistando. Come la luce del raggio solare rifrangendosi in cristalli o in vaporazioni nebbiose si sparpaglia e distinguesi nei diversi colori,

Onde fa l'arco il Sole e Delia il cinto [1];

così quella luce immensa e semplicissima dell' essere divino rifratta, come a dire, e riverberata nei nostri concetti, dividesi in certa guisa razionalmente ed apparisce alla mente nostra sotto aspetti diversi e parziali, che contenuti virtualmente in quell' una ed indevisibile essenza, ivi si appuntano e s' immedesimano. Ma in verun modo ciò può avverarsi, quando codesta luce è ravvisata non attraverso alcun mezzo creato, ma immediatamente in sè stessa nella sua propria e real sussistenza. In tal caso non è possibile far niuna di quelle distinzioni, che veramente non si trovano nell' obbietto; ma conviene assolutamente scorgere l' obbietto stesso ed affermarlo qual esso è nel fatto della sua individuale natura. Se dunque, posta la immediata intuizione di

1 DANTE *Purgat.* c. XXIX.

Dio, non può neppur farsi da noi distinzione alcuna tra essenza ed esistenza, natura ed attributi; come potrà ragionevolmente stabilirsi, che non solo questa distinzione si faccia, ma ancora che l' una cosa si percepisca e non l' altra?

79. Se si dicesse che la nostra intuizione per essere finita non può ne' termini suoi adeguarsi intensivamente all'obbietto, e che però nol vede con tutta quella perfezione e lucidezza, con la quale esso è in sè medesimo conoscibile; si direbbe cosa verissima e che da niuno vien messa in dubbio. Ma dire che non vi s' adegua estensivamente, e che ne scorge una parte e non l'altra, quando l' obbietto è semplicissimo e la mente è ammessa a mirarlo in sè stesso; oh allora si afferma una contraddizione manifesta, e si vuol distinguere dove di distinzione non ci ha fondamento. O si concede che Iddio non si vede in sè stesso, ma solo nei nostri concetti; e in tal caso potrà dirsi ragionevolmente che un concetto ne rappresenta una parte, un altro un' altra: procedendo siffatta divisione non dalla qualità dell' obbietto contemplato, bensì dalla imperfezione del subbietto contemplante. O si stabilisce che Dio è veduto in sè stesso; e allora fuor d' ogni controversia convien ammettere ch' esso si vede appunto com' è nella sua semplicità e purezza, senza che ne resti ascoso alcun lato.

E qui giova fare una breve scorsa nel campo de' veri soprannaturali, la cui incomprensibilità, stante l'Ontologismo, non so come e quanto potrebbe più sostenersi. Qualora Iddio dee conoscersi per la contemplazione delle sue opere, chiara cosa è che noi non possiamo altrimenti apprenderlo se non sotto quei soli aspetti che si collegano colla sua onnipotenza, e che si derivano dalla sua virtù creatrice esercitata nel trarre il mondo dal nulla. Quindi noi in tal caso scopriamo di lui quei soli attributi e quelle sole perfezioni che si riferiscono alla unità della sua sublime natura; essendo che da essa propriamente sgorga, per così dire, la virtù creatrice. Ma tutti gli altri veri che si rapportono alla Trinità delle divine persone restano a noi sconosciuti e incomprensibili, siccome quelli che non hanno diretta attenenza o necessaria

connessione cogli effetti creati. Cotesti veri non si potranno conoscere da noi quaggiù se non per divina rivelazione e per lume di fede che ci manifesti di Dio ciò a che non potè sollevarci lo spettacolo dell'universo. Laonde divinamente la Chiesa, nella preghiera che indirizza a Dio nel dì festivo dell'augustissima Trinità, attribuisce alla confessione della vera fede la conoscenza di sì alto mistero, e riferisce la sola cognizione della unità divina alla notizia della sua potenza contemplata da noi nella varietà e bellezza delle sue fatture. *Omnipotens sempiterne Deus, qui dedisti famulis tuis in confessione verae fidei aeternae Trinitatis gloriam agnoscere, et in potentia Maiestatis adorare unitatem* etc.

Così fatta diversità di cognizione svanirebbe del tutto, se nell'ordine naturale noi non ci sollevassimo più alla cognizione di Dio mediante gli effetti della sua potenza, ma fossimo ammessi direttamente e immediatamente alla visione obbiettiva del divino essere. In tale ipotesi sarebbe impossibile il non mirar Dio nella propria sussistenza, e quindi nel modo stesso in che è; intuendone non solo l'essere, ma altresì la maniera di essere; non solo l'unità della natura, ma eziandio la Trinità delle persone. Così l'altissimo dei misteri, fondamento primo ed origine di tutti gli altri, si dileguerebbe, e con esso tutto l'ordine dei veri sovraintelligibili alla mente dell'uomo.

In fatti l'apostolo S. Paolo, volendo spiegarci perchè la fede cessa nei beati comprensori, non arreca altra ragione di ciò, se non questa: che essi sono ammessi in quello stato a contemplar Dio di faccia a faccia; *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum* [1]. Il medesimo interverrebbe presso a poco nel sistema degli avversarii. Dio non sarebbe conosciuto in enimma, cioè nella contemplazione delle cose create, immagini, ombre, vestigi dell'infinita sua perfezione; ma sarebbe ravvisato in sè stesso, senza impedimento di veli che l'ad-

1 I ad Cor. XIII. 12.

ombrassero. Perchè dunque non dovrebbe conoscersi qual è, e nel modo in che è? Si ha un bel dire che l'obbietto dell'intuito ha per noi un lato chiaro e un lato oscuro; che il primo ci porge l'intelligibile, il secondo il sopraintelligibile; che di Dio vediamo l'essere, ma non l'essenza. Queste parole son vuote di significato; attesochè in Dio, atto purissimo, non ci ha distinzioni di sorta, e l'intuito diretto non potrebbe porvele senza cessare d'essere intuito.

Nè varrebbe il ricorrere alla necessità della parola, che al dir degli ontologi si richiede per discernere in particolare gli obbietti. Imperocchè dopo la pienezza della rivelazione fatta per Cristo nella Chiesa, questa parola riguardo ai divini misteri non manca. Avendo noi dunque l'intuizione immediata di Dio, avendo la parola soprannaturale, che ci determina gli aspetti diversi dell'idea; non ci ha ragione veruna per cui non si ottenga dei divini misteri quella stessa evidenza, che si possiede delle verità naturali.

Veggano dunque a quanto pericolo si commettono e sull'orlo di qual precipizio si aggirano que' maestri cattolici, i quali stretti da gravissima obbligazione dinanzi a Dio ed agli uomini di pascere i loro allievi con vital nutrimento, senza volerlo li cibano di pestilenziali vivande. Non so quanto possa scusarli la buona fede; ma certo essa non è schermo che valga ad impedire l'effetto della perversione mentale di chi sicuro e semplicetto li ascolta. Un fiore di prudenza avrebbe dovuto farli accorti a non allontanarsi dalla dottrina luminosa de' Padri e de' Dottori della Chiesa per correr dietro a profane novità introdotte da uomini per lo più eterodossi, e quanto pieni di orgoglio, tanto vuoti di sapienza. La rettitudine d'intenzione, ond'essi procedono nel periglioso cammino potrà forse bastare a far loro perdonare da Dio, ma non basta certamente a farli assolvere dalla logica, la quale non guarda alla moralità degli atti, ma alla sequela delle illazioni.

ARTICOLO VIII.

Soluzione degli argomenti recati dal Gioberti.

80. Benchè il Gioberti affermi più volte non potersi dimostrare l'intuito, siccome quello che è verità per sè nota, fonte e principio d'ogni dimostrazione e d'ogni evidenza [1]; tuttavolta egli ne apporta diverse prove, che noi riducemmo a tre principali. Noi le prenderemo a confutare gradatamente, per passar quindi a discutere alcune altre forme di Ontologismo.

§. I.

Si risponde al primo argomento.

81. Il primo argomento addotto dal Gioberti in difesa del suo sistema si è che l'Ontologismo apre l'unica via per campare dalla pernicie del psicologismo. Sotto un tal nome egli intende quella maniera di filosofare che nella speculazione piglia le mosse dai dati sensibili, interni o esterni che sieno, mettendo a capo del sapere il subbietto che sente sè medesimo e il mondo corporeo. Amplificate poi le rovinose conseguenze che derivano da siffatto metodo di filosofare, in quanto serra ed ermeticamente sigilla l'intelligenza umana nella cerchia del *subbiettivo*, conchiude che dunque bisogna ricorrere all'unico scampo di appoggiare la scienza all'intuito dell'Ente, che è Dio, contemplato direttamente e per sè stesso.

1 « L'idea non si può dimostrare, ma si dee ammettere come un vero pri-
« mitivo. Imperocchè qualunque prova presuppone un concetto anteriore;
« ora siccome ogni concetto è l'Idea o si fonda sull'Idea, e ogni dimostrazio-
« ne consta di concetti e di giudizii, ne segue che qualunque assunto dimo-
« strativo della verità ideale è un paralogismo. » *Introduz.* ecc. vol. 1, c. 3.

Ma, come spesso accade nelle false dottrine, questo discorso si fonda tutto in un equivoco. Lo stabilire la percezione dell' universo sensibile o la coscienza del subbietto pensante qual principio del filosofare, o, come è costume di dire, qual *punto di partenza*, può prendersi in doppio senso. Si può intendere cioè che l'una o l'altra di quelle cose sia principio formale, ovvero che sia principio materiale della speculazione. Per principio formale intendo ciò, da cui altri muove come da primo fonte onde in noi sgorga la scienza; per principio materiale voglio esprimere ciò che si toglie come primo subbietto o materia, a cui si applichi il principio formale, acciocchè la scienza da astratta diventi concreta.

Ora egli è chiaro, che prendere i dati sensibili, interni o esterni, *per punto di partenza* nel primo significato mena a pessime illazioni. Imperocchè se il principio formale della scienza si stabilisce nella percezione sensitiva del mondo corporeo, tutte le conoscenze non saranno altro che sensazioni trasformate, e il materialismo e l' ateismo risulteranno inevitabilmente da questa dottrina grossiera e animalesca. Se poi tal prerogativa si attribuisce alla coscienza che riferisce l'esistenza del me pensante, il formalismo fenomale di Kant sarà il termine intermezzo, e il panteismo egoistico di Fichte sarà la meta ultima dell' erroneo cammino. Conciossiachè la mente, confinata che sia una volta nell'angusta cerchia del subbietto che sente la sua esistenza e il suo pensiero, è costretta a tutto cavare da quest' unico fatto; nè potrà uscire altrimenti in ulteriori conoscenze, se non trasformando in esse quella prima cognizione concreta, e derivando dalla propria attività tutto ciò che a lei si rappresenta come reale.

82. Per buona ventura questa dottrina è falsissima. Imperocchè il principio del vero può considerarsi in un duplice ordine: nell'ordine cioè obbiettivo, in sè stesso e diremo così ontologico; nell'ordine subbiettivo, a rispetto nostro, e che potremo chiamar logico. Se si riguarda nel primo ordine, il principio del vero non è altro che l'intelletto divino, che da sè stesso come da origina-

ria luce raggia le eterne verità e le ragioni intelligibili delle cose. Se poi si riguarda l' ordine logico, l' ordine cioè di derivazione de' nostri concetti, principio del vero saranno le idee universali e gl' immediati principii della ragione, noti per propria evidenza e fecondi d'infinite illazioni. Quivi è il *punto di partenza* formale della filosofia, perchè quivi si trovano i primi germi e le cause generatrici d'ogni ragionata conoscenza, che in noi si svolge mediante gl' intrecci e i calcoli del discorso.

La scienza è sempre in noi intrinsecamente derivata e prodotta da una precedente cognizione; e la prima nostra cognizione risiede nella intuizione d'alcuni veri intesi per loro stessi, mercè del lume intellettuale largitoci dal Creatore. Ond' è che essi si chiamano primi principii; nei quali, come pianta nel seme, son contenute le conseguenze. *In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur; per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis et ea praecognoscimus in ipsis* 1.

83. Quantunque questo sia vero, tuttavia ciò non toglie che l' apprensione del mondo sensibile, o la coscienza del me pensante possa dirsi principio *o punto di partenza* materiale della filosofia, in quanto che l'una o l'altra di tali cose appresti il subbietto o la materia, a cui primamente si applichino le idee e gli assiomi della mente per derivarne la scienza.

Anzi un tal processo è appunto quello che dee seguirsi. Perocchè la scienza procede in noi dall' applicazione de' principii universali a una materia determinata. Ora, finchè tal materia o subbietto è ancor essa un' idea astratta, noi non otterremo illazioni se non meramente ideali ed astratte; come accade nella matematica pura, ove tutto è concepimento della ragione senza niuna estrinseca realità. Dunque per trapassare dall' ordine ideale al reale incarnando le nozioni astratte della mente nella esistenza

1 S. Tommaso *Quaestio de mente;* art. 6.

obbiettiva e positiva de' fatti; egli è mestieri applicar quei concetti e quei principii a qualche subbietto esistente e concreto. Siffatto subbietto, nel primo esordire de' razionali discorsi, altro esser non può che una realità immediatamente percepita per alcuna delle nostre potenze conoscitive. Il perchè, tre essendo gli obbietti reali della nostra conoscenza: Dio, il mondo corporeo, l'io pensante, e non percependosi il primo di essi per immediata visione (come vorrebbero gli ontologi); è forza dire, che come primo subbietto di applicazione concreta dei principii universali si prenda o il secondo o il terzo membro di quella partizione, e quindi il punto materiale di partenza nel filosofare si trovi necessariamente nell' atto o della sensazione o della coscienza. Chi dunque in tal senso piglia le mosse dai dati sensibili, cominciando dalla contemplazione del mondo esterno o dal *cogito ergo sum*, non fa cosa degna di biasimo; anzi segue un procedimento insegnato dalla natura e inevitabile a praticarsi da tutti che imprendono a filosofare. Imperocchè la ragion pura coi soli elementi *a priori* non esce fuori dell' ideale e dell' astratto; e ad entrare in comunicazione col mondo reale ella ha mestieri della coscienza e de' sensi. Nè chi adopera sì fatto metodo dee riputarsi cartesiano e seguace del psicologismo; conciossiachè il psicologismo consista nello stabilire la coscienza del subbietto pensante come principio formale della scienza; il che, come abbiam veduto, è cosa assai diversa e contraria.

§. II.

Si risponde al secondo argomento.

84. Ma il cavallo di battaglia, o se meglio piace, l'Achille degli ontologi si è che l' ordine logico dee corrispondere all' ontologico; cioè la derivazione subbiettiva de' nostri concetti dee conformarsi alla derivazione obbiettiva degli esseri che sono in natura. Posto un tal principio, essi ragionano in questa forma:

Il primo nell' ordine ontologico è certamente Dio, siccome quegli che è cagione sovrana, da cui son mosse e prodotte tutte le cose esistenti che compongono l' universo. Dunque Egli è primo altresì nell' ordine logico; val quanto dire è il primo obbietto che si contempla da noi. Dire il contrario varrebbe altrettanto che privare di verità l' umana conoscenza; perchè essa non si conformerebbe alle cose, quali sono in loro stesse.

Questo argomento è tolto di peso dai panteisti tedeschi, i quali concordemente stabiliscono, qual punto capitale in filosofia, che l'esplicamento della conoscenza dee correre parallelo all' ordine della realità, e che quindi la scienza e l' essere deono muovere da un medesimo comun principio.

Ma esso non è che un sofisma; poichè confonde la conoscenza che riguarda l' ordinamento e la reciproca relazione degli obbietti, colla conoscenza che riguarda il loro essere semplicemente, astrazion fatta da ogni altro rispetto. La verità della cognizione consiste nella conformità dei nostri pensieri cogli obbietti che rappresentano: *Per conformitatem intellectus et rei veritas definitur* [1]. Ora negli obbietti non si trova la sola derivazione e dipendenza dalla propria causa; ma si trova altresì l' essere che formalmente li costituisce nella propria loro sostanza. Il perchè quando rispetto ad essi parlasi di conoscenza, uopo è distinguere di che conoscenza si parli: se di conoscenza assoluta o relativa, imperfetta o perfetta. Dove trattisi di conoscenza perfetta, certo è che oltre l'essere e le qualità convien sapere delle cose create anche l'origine e la causa da cui derivano. Ma non ogni cognizione è perfetta. Guai alla scienza dell' uomo, se per esser vera le convenisse rapportar tutto quello che appartiene all' oggetto; nè solamente rispetto all' essere, ma eziandio alle relazioni dell' essere. Non essendoci cosa, quantunque minima, la quale non sia coordinata col rimanente del mondo, noi non potremmo ottenere

1 S. TOMMASO; *Summa theolog.* p. 1. q. XVI, art. II.

veruna conoscenza vera, senza essere in tutta l'ampiezza del termine enciclopedici.

Per esser vera la cognizione, basta che essa s'accordi con l'obbietto in ciò solo in che essa lo riguarda. Se tu affermi la spiritualità dell' animo umano, il tuo giudizio sarà vero, ancorchè nulla dica del libero arbitrio, della immortalità, della origine e così degli altri attributi che competono a questa parte eterna dell' uomo. Il tuo pensiero consuona all'obbietto da quel lato, da cui lo mira. Perchè dunque dovrà dirsi falso? E parimente perchè falsa dovrà nomarsi la nostra conoscenza, dov' essa si fermi a rappresentarci la sola esistenza del mondo, la sola natura degli esseri che vi sono compresi, senza chieder più oltre quanto alla loro origine? Se quel concetto ti dicesse che il mondo è da sè, che la sua natura è improdotta o infinitamente perfetta; esso fuor d'ogni dubitazione sarebbe erroneo, perchè discordante dall' obbietto. Ma se esso non dice questo, bensì dice solamente che il mondo è, che la sua natura è composta, che è mutabile, che è limitata; di quale errore vuoi tu incolparlo?

85. Dirà taluno: l'errore sta in questo che quel concetto non dice tutto; perocchè dovrebbe aggiungere che il mondo è da Dio. Al che rispondo che quel concetto non ha tal obbligo: poichè esso non professa di essere un concetto pieno che esaurisca tutta la conoscibilità dell'obbietto; ma si contenta d'essere semplicemente un concetto inadeguato, che ne riferisce soltanto alcuna cosa. O prescriverai che si abbia per menzognera una narrazione, la quale non rapporti tutto ciò che potrebbe rapportarsi intorno a un avvenimento storico, eziandio se il testimonio non venga richiesto di raccontare ogni cosa, ma quella parte sola, ch' egli riferisce veracemente?

Quando la conoscenza si verserà non nella percezione delle cose costituenti l'ordine ontologico, ma nella percezione di esso ordine precisamente in quanto tale (gli antichi avrebbon detto: quando si tratterà di percepire quell'ordine non *specificative*, ma *reduplicative*); allora sì, nol neghiamo, sarà necessario che essa

rappresenti Dio a capo dell'universo come cagion prima, da cui procede ogni cosa. Ma a tal concetto non si giugne per semplice percezione, bensì si giugne per raziocinio. La semplice percezione non può afferrare se non ciò che è presente; e presente a noi non è se non il solo essere delle creature sensibili, co' modi ond'esse sono in loro stesse qualificate. Non sarà dunque falsa la conoscenza, la quale si soffermi in ciò solo; quando essa non è tale che indaghi l'origine delle cose, ma unicamente si ristringe a contemplarne l'essere e le modificazioni.

86. Un acuto scrittore per sostenere quella tesi ontologica, ricorre a dire, che l'ordine della derivazione è quello appunto, che costituisce l'essere delle cose: *cotalchè se noi prescindiamo da tale ordinamento, noi non sapremo più ravvisarne la natura e le confonderemo l' una coll' altra*. Questa sì, che è piacevole! difendere un paradosso con un paradosso maggiore! In tal caso io non potrei distinguere la luce del giorno, senza guardare il sole da cui essa deriva; non potrei conoscere un individuo umano in quanto tale, senza cercar prima quali furono i suoi genitori. Dunque se io avessi dinanzi agli occhi un cavolo ed una rosa, o una pecora ed un cavallo, correrei rischio di identificarli insieme, se non sapessi la loro genealogia! Talmentechè senza tale notizia, sarebbe probabile che odorassi il cavolo invece della rosa e inforcassi gli arcioni alla pecora invece del cavallo. Non vi sembra questo un caso assai curioso, e che vi persuade proprio di farvi ontologo per fuggire sì brutto pericolo?

Ogni creatura ha un essere proprio che in lei si singolareggia e distinguesi da tutti gli altri. Dunque a conoscerla basterà in quell' essere affissare lo sguardo, senza pensare da qual principio o cagione proceda. La cognizione in tal caso sarà assoluta, non relativa; perchè non apprende l' origine, ma solo la realità dell' obbietto. Negare che ciò possa avverarsi è uno spogliar la creatura d' ogni essere proprio, convertendolo in semplice relazione; la quale non si saprebbe dire dove inerisca, se non stabilendo un'unica sostanza nell'universo, in cui sussistano tutte

le cose, senza distinguersi da essa e tra loro se non per semplici rispetti. Questo appunto vagheggiano i panteisti. Ma il negozio corre assai diversamente; perchè le creature sono e si dicono enti in tutto il rigore de' termini. « È indubitato, così sapiente« mente il Suarez, che la creatura non si chiama ente per de« nominazione estrinseca dall'essere divino, ma per l'essere pro« prio ed intrinseco che la costituisce; e però non per metafora « ma secondo verità e proprietà di linguaggio si chiama ente. « È indubitato del pari che la creatura in quanto è ente non si « definisce pel Creatore e per l'essere divino; ma per l'essere « come tale, e in quanto è fuori del nulla. Perocchè se si ag« giunge la relazione a Dio, verbigrazia se dicesi che la creatura « è ente, in quanto è partecipazione dell'essere divino; in tal ca« so non si difinisce più la creatura in quanto è ente, ma in « quanto è tale ente, cioè ente creato [1] ».

[1] *Constat creaturam non denominari ens extrinsece ab entitate aut esse quod est in Deo: sed a proprio et intrinseco esse; ideoque non per tropum sed per veritatem et proprietatem ens appellari. Item constat creaturam ut ens est non definiri per Creatorem aut per esse Dei, sed per esse ut sic, et quia est extra nihil. Nam si addatur habitudo ad Deum, verbigratia creaturam esse ens quia est participatio divini esse, sic non iam definitur creatura ut ens est, sed ut tale ens est, nimirum creatum* — Metaphysicarum Disputationum t. 2, Disput. XXVIII, sect. III.

§. III.

Si risponde al terzo argomento.

87. Se non intuiamo Dio direttamente, come mai ne rampolla nell' intelletto nostro l' idea? Converrà dire che l' idea di Dio si estrae e formasi dall'idea delle cose create; il che nell'ordine ideale vale altrettanto che se nell' ordine reale cavar si volesse l' essere di Dio dall'essere delle sue fatture. Così presso a poco ragionano i giobertisti per dimostrare che chi si oppone alla loro dottrina dee incorrere in una bestemmia.

Tuttavolta S. Paolo, senza tanti scrupoli, ci dice spiegatamente che le invisibili perfezioni di Dio si percepiscono dall' uomo in virtù della intellezione che esso ha degli esseri creati; nè solo quelle che si riferiscono alla sua divina potenza, ma ancora quelle che riguardano la sua divina natura: e chiama codesta conoscenza una vera manifestazione fattaci da Dio medesimo. *Quod notum est Dei, manifestum est in illis, Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas* [1].

Due cose noi troviamo in questo passo dell' Apostolo: che la cognizione di Dio si acquista per la contemplazione delle creature, e che tal cognizione è come una rivelazione naturale che Dio fa alla mente dell'uomo. Ecco la chiave per la soluzione dell'argomento proposto dagli avversarii; i quali con quello spauracchio mostrano di concepire assai alla grossa la teorica delle idee. Essi pensano in certa guisa, che gli oggetti ci somministrano le idee, come le api la cera; cui poscia noi, col manipolarle e rimpastarle, atteggiamo diversamente per esprimere diversi oggetti. Laonde ci chiedono: come potete voi cavar la nozione dell'Ente

1 *Ad Romanos* I, 19.

infinito da quella dell' esistente finito? Vi converrà trasformare il concetto del mondo nel concetto di Dio; il che è orribile a dirsi.

88. A rimuovere dal loro animo codeste ubbie, avremmo mestieri di spiegar qui l' origine delle idee, e segnatamente di quella che riguarda Dio; il che dovendosi fare nel proprio luogo, ne anticiperemo per ora alcun cenno.

La mente umana è immagine, benchè limitata e imperfetta, della mente divina. La mente divina poi essenzialmente conosce il vero in tutta la sua estensione, cioè l' essere divino e tutti gli esseri creati o creabili dalla divina potenza. Essa è, come la disse Leibnizio, la propria regione delle idee immutabili ed eterne, *regio idearum aeternarum;* le quali folgoreggiano e brillano nel divino intelletto, quasi altrettanti raggi di cui scintilla per ogni verso il Verbo increato, la Sapienza cioè e l' Arte sussistente e personale del divin Padre [1]. Ogni intelletto creato non sarebbe intelletto e somiglianza dell' intelletto increato, se non partecipasse più o meno limitatamente di quella divina conoscenza, e non uscisse secondo le proprie forze in idee ad essa conformi. Ma la mente umana, infima tra le intelligenze, perchè intelligenza ordinata ad informare un corpo organico, partecipa di quella luce nel grado più basso, cioè ricevendo la conoscenza ideale non in atto, ma in virtù solamente. Quindi è che le idee in essa non sono svolte fin da principio, ma vi riseggono soltanto in germe ed in atto primo, che per passare all' atto secondo, in cui propriamente risiede la conoscenza, ha mestieri d' un estrinseco determinante. Questo determinante estrinseco ci viene mediante i sensi dagli obbietti stessi del mondo reale, copie ancor essi degli archetipi divini, e quasi esterne manifestazione del sommo Autore.

1 *Augustinus dicit in* 6 *De Trinitate quod Filius est ars Patris plena omnium rationum viventium; sed rationes illae nihil aliud sunt quam ideae.* S. TOMMASO; Quaestio *De Ideis*, art. I.

89. E vaglia il vero queste sussistenze concrete e finite, essendo al dire di Dante come tanti termini in cui si aduna ed effettua nello stato reale la luce dei divini concepimenti [1]; esse possono ottimamente rifletterne e riverberarne i raggi in qualche facoltà conoscitiva che sia atta a riceverli, tostochè si trovano a contatto con la medesima. Non altrimenti uno specchio ripercuote nella pupilla del riguardante l' immagine dell' oggetto che lo ferisce. Or tale è appunto la mente umana; la quale di per sè è naturata ad attuarsi di cognizione, che corrisponda co' suoi concetti in maniera finita alle idee contenute nella mente divina, e per opera de' sensi è posta in comunicazione con quelle esistenze, in cui gli esemplari del sommo Artefice prendon corpo e rilucono.

90. Quindi è che le cose, componenti l' universo, hanno una doppia maniera di essere: l' una ideale e l' altra reale. La reale è in loro stesse; la ideale è prima nell' intelletto divino, anche innanzi che ricevano l' esistenza, ed è poscia nell' intelletto creato, nel quale, come è detto, per l' intermezzo de' sensi si riproducono. Ma questa loro riproduzione non è tanto per virtù propria, quanto per virtù delle idee eterne di Dio, sopra cui esse sono esemplate e di cui una partecipazion virtuale si precontiene nella mente nostra pel lume intellettivo che in lei s'accende. *In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita* [2]. Laonde le idee, che rampollano nella men-

1 Ciò che non muore e ciò che può morire
Non è se non splendor di quella Idea
Che partorisce amando il nostro Sire.
Chè quella viva luce, che si mèa
Dal suo lucente, che non si disuna
Da lui nè dall' amor che in lor s' intrea,
Per sua bontade, il suo raggiare aduna
Quasi specchiato in nove sussistenze,
Eternalmente rimanendosi una.
Paradiso c. XIII.

2 S. TOMMASO luogo sopraccitato.

te nostra, da questi archetipi divini fontalmente traggono origine e con essi si conformano, non per medesimezza, come vorrebbon gli ontologi, ma per imitazione; in quanto esprimono con intellezione finita quello stesso, che la mente divina esprime con intellezione infinita. Ondechè la nostra conoscenza con verità di linguaggio può dirsi un ammaestramento divino ed una lezione che Dio ci fa, mediante il mondo sensibile e mediante il lume intellettivo di cui ci ha corredati. Essa è come una divina rivelazione del vero nell'ordine della natura, secondo la formola dell' Apostolo.

Questo stesso volle significare S. Agostino là dove disse, che noi conosciamo le cose nelle ragioni eterne, *in rationibus aeternis*. Non intese dire, come pretenderebbero gli ontologi, che noi le conosciamo mirando direttamente gli eterni esemplari della mente divina; ma intese dire, come spiega S. Tommaso, che le prefate eterne ragioni sono il principio e la causa per cui conosciamo tutto ciò che conosciamo; sicchè l' una e l' altra cognizione in virtù della lor somiglianza s' appuntino nel medesimo concepimento ideale. E per chiarire la cosa per mezzo d' un paragone, voi, lettore, ed io abbiamo due intelletti fra loro connaturati. Di qui avviene che quando io parlando o scrivendo affido un mio pensiere a una vibrazione dell' aria o a un segno sulla carta, voi in quella vibrazione o in quel segno ravvisate ciò che io penso; non già perchè quei segni sieno diventati pensieri o perchè voi leggiate direttamente nell' animo mio; ma perchè la proporzione e simiglianza, che passa fra il vostro intelletto e il mio, fa scorgere a voi quello stesso che penso io nello scolpire quella parola o nel vergar quella cifra. Se dunque vi è una qualche proporzione di somiglianze fra l' intelletto mio, che è immagine, e il divino che è prototipo; quando il Creatore volle parlarmi mediante le creature, come per altrettanti segni, potè effettuare in esse i suoi divini concetti in modo, che il mio intelletto mirando quei segni riproducesse, benchè imperfettamente, le idee divine quivi raffigurate.

91. Presupposta questa dottrina, facciamone l' applicazione al caso nostro. Per questo stesso che le creature sono veri esseri sussistenti, al primo percepirsi da noi per mezzo de' sensi, destano nella mente nostra la generalissima idea di ente, che in essa già precontenensi virtualmente. Quest' idea nella sua massima astrazione non esprime altro che l'essere in quanto tale, e per ciò solo che si distingue dal nulla. Così intesa da sè nella propria quiddità la ragione di ente non si riferisce più alle creature, ma dice indifferentemente ciò che è, precisamente in quanto è, senza veruna determinazione del modo e della qualità dell'essere. Essa riguarda sì l'infinito come il finito, sì l'assoluto come il relativo, sì la sostanza come l'accidente, o per meglio dire prescinde da ambidue questi termini; e le cose create poteron destarla nella mente nostra perchè veramente sono, e sono, non per estrinseca denominazione, ma in virtù di forma intrinseca ed attuale. Nondimeno questa loro forma ed attualità inchiude essenzial subordinazione e dipendenza da Dio; e in tanto è, in quanto consta di un vestigio e d' una simiglianza più o meno espressa dell'essere divino. Quindi la ragione di ente di natura sua è tale, che primamente e per sè e compiutamente compete a Dio, e da Dio discende alle altre cose con dipendenza da Lui. Dunque, benchè la mente nella prima astrazione di quell' idea non vi riguardi se non la universalissima ragione analoga, per cui l' ente può attribuirsi a tutto ciò che è, prescindendo dal modo onde sia; pure addentrandosi poscia nella medesima con riflessione ontologica, non può fare che non vi ravvisi via via con sempre maggior distinzione quel suo essenziale carattere. Laonde essa, dopo aver concepito l' ente in modo indeterminato ed astrattissimo, vien condotta dalla stessa obbiettività di ciò che contempla a concepirlo in un doppio ordine: nell' ordine cioè assoluto, necessario, infinito; e nell'ordine relativo, contingente, finito. Il primo ci porge l' idea di Dio, il secondo l' idea astratta del creato. Imperocchè passando la mente a determinare quell'astrattissima idea, o procede a tal determinazione semplificando vie più la quiddità

quivi espressa col rimuoverne ogni indifferenza potenziale; e allora concepisce l'essere come puro atto, che positivamente esclude da sè ogni giunta e sussiste in quanto tale nella purità stessa dell'essere. O procede a quella determinazione concependo l' ente come capace d'essere circoscritto in questo o quel modo; e allora si forma il concetto dell'essere comune a tutte le creature che per generi e specie discende fino agl'individui concreti e reali. Il primo di questi concetti è proprio di Dio, il secondo è proprio delle cose distinte da Dio e corre astrattamente per tutte le categorie, in cui quelle possono distribuirsi. Nell'uno tu concepisci l' assoluto, perchè escludi dalla ragion di ente ogni dipendenza e pensi la realità non riferita che a sè medesima; nell' altro concepisci il relativo, perchè pensi la realità derivata o derivabile da un principio esterno, da cui per conseguenza dipende. Nell' uno concepisci l' infinito, perchè pensi l' essere come sola attualità, rimossa ogni potenza di venir limitato in questo o quel modo; nell' altro concepisci il finito, perchè pensi l' essere in quanto nella sua stessa astrazione ritiene l'attitudine a venire determinato a un genere particolare di cose, il che inchiude imperfezione e difetto. Nell' uno tu concepisci il necessario, perchè pensando la pura attualità pensi l' essere in cui l' essenza s' identifica coll' esistenza; nell' altro concepisci il contingente, perchè pensi l' essere che, per ciò stesso che è capace di ulterior determinazione, non inchiude l'esistenza, benchè non l'escluda, ma si mostra indifferente ad averla o non averla. Ecco in che guisa può agevolmente spiegarsi il cominciamento della conoscenza che abbiamo di Dio, senza che la sua nozione si formi dalla nozione stessa delle creature, e senza bisogno di visioni ideali o di forme innate; le quali in sostanza non valgono a spiegar nulla e lascerebbero la quistione del tutto irresoluta.

ARTICOLO IX.

Di due estremi contrarii di Ontologismo.

92. Le cose per noi dette fin qui possono per la maggior parte riferirsi a tutta la scuola ontologica; perciocchè, chi ben le riguarda, esse combattono l' Ontologismo più nella sostanza dei principii, che negli accidenti della forma datagli dal Gioberti. E veramente il punto capitale impugnato da noi si è la diretta visione di Dio nello stato della presente vita. Ora l' Ontologismo, sotto qualunque aspetto si proponga e di qualunque foggia si atteggi, non ispoglia mai questo suo elemento essenziale di volerci immediati e diretti contemplatori di Dio. Ne sia prova quel che leggevamo, non ha guari, nel giornale storico e letterario di Liège, dove pubblicandosi alcune lettere pro e contra l' Ontologismo tra due acuti disputatori; l'un d'essi, benchè ontologo moderato, tuttavia dichiara con questi termini l' idea madre e fondamentale del suo sistema: « L' Ontologismo consiste nel por-
« re, come prima base di ogni scienza e di ogni certezza, l'intel-
« ligibile, ossia l'essere stesso appreso direttamente dalla ragione
« umana. Per conseguenza chiunque, ponendo come principio
« che le nostre idee non sono che l'essere divino, ne farà l'unica
« regola, l' unico motivo dei nostri giudizii; chiunque stabilirà
« come pietra fondamentale di tutta la conoscenza umana non
« già un semplice fatto di coscienza, ma l' idea necessaria ed e-
« terna, oggetto della ragion pura; chiunque muoverà da questa
« idea per ispiegare il mondo e l' uomo e i fatti stessi della co-
« scienza, non solamente quanto alla loro esistenza, ma ancora
« quanto alla loro certezza, e quanto alla conoscenza che noi ne
« abbiamo; costui è indubitatamente ontologo [1]. » E poco ap-

[1] *Journal Historique et Littéraire*, tome XIX, liv. I, pag. 78. *Ontologisme de* FÉNÉLON.

presso ripiglia. «Ecco per me in particolare come intendo la cosa:
« Per l'atto medesimo della creazione Dio si trova di continuo
« presente al mio spirito. Questa presenza dell'Essere intelligibile
« per sè stesso fa l'anima attualmente intelligente fin dalla prima
« sua uscita dal nulla, con quella sorte d'intellezione primitiva
« che si appella intuizione. Fino a qui l'idea è Dio stesso, che af-
« fettua direttamente e immediatamente il nostro spirito; ma
« quest'idea non è ancora riflessa; la nostra anima non ne è pun-
« to consapevole. Solo nell istante in che essa riceve dalla società
« quella forma sensibile del pensiero, la quale si chiama *parola;*
« l'intelligenza si ripiega in certa guisa sopra sè stessa ed appren-
« de col mezzo dell'anzidetta forma la sua intuizione primitiva e
« la fa passare sotto il dominio della coscienza [1]. » Come ognun vede, questa esposizione ben poco si differenzia dalla giobertiana, siccome quella che vuol veduti in Dio direttamente gl'intelligibili, che si appalesano alla mente nostra, il lume della quale non sia altro che il lume stesso dell'eterna Ragione.

Contuttociò non perduta opera faremo, e certo al presente scopo utilissima, se aggiungeremo alcuna cosa in particolare di altre forme di Ontologismo, secondo le variazioni da esso prese sotto la diversa penna di diversi scrittori. E per non allungarci di troppo, ragioneremo di sole quattro. Da prima diremo di due estremi, diametralmente opposti, a che due viventi Autori tirano quel sistema; di poi ragioneremo del Malebranche e del Gerdil, per la molta parte che essi ebbero allo svolgimento del medesimo.

Cominciando dunque da ciò che ho proposto di trattare in primo luogo, io trovo due moderni filosofi, collocati ai due estremi punti d'Italia, i quali procurano di menare l'Ontologismo, l'uno al grado più alto, l'altro al più basso. Son essi il Mora ed

1 Luogo citato pag. 108. L'equivoco è sempre lo stesso. Gli ontologi non credono potersi dare altro sistema diverso dall'Ontologismo se non quello di Cartesio; nè potersi concepire idee immutabili e pure, se non vedendole in Dio. Ambedue queste credenze appariranno manifestamente false nella seconda parte di quest'opera.

il Romano; de' quali il primo ce ne presenta come la caricatura e l' eccesso; il secondo ce ne porge non più che il semplice embrione, che non è l' animale perfetto ma di sua natura tende a divenirlo.

§. I.

Sistema del Mora.

93. In Piemonte il canonico Mora e il suo discepolo Lavarino, pigliando le mosse dal Gioberti, cui dicono essere caduto nel panteismo per non aver dato all' Ontologismo tutta la esplicazione dovutagli, si sforzano di sopperire al gran vuoto, elevando quella dottrina alla sua più alta potenza, e derivandone la luce non solo sopra tutte le parti dello scibile naturale, ma sopra i dommi stessi soprannaturali della Fede.

Essi intitolano la loro opera: *Enciclopedia Scientifica*, siccome quella che è intesa a scoprire ed applicare il principio universale dell' intera conoscenza [1]. Questo principio enciclopedico è per loro l' assioma di contraddizione: *Quello che è, non può essere nello stesso tempo quello che non è.* Il quale assioma non vuol prendersi in senso soggettivo, astratto, logicale, secondo che fu preso da Aristotile e dopo lui da tutti gli altri filosofi; bensì vuol prendersi in senso oggettivo, concreto, ontologico, in quanto esprime la vita e il movimento armonico di ogni cosa: vita e movimento che sempre risultano da due coefficienti contraddittorii e da un elemento comune, armonizzatore d'entrambi. Così inteso il principio di contraddizione, s' identifica con Dio. Esso è eterno, onnipotente, universale; ed è dotato di una doppia vita, l' una interiore, l' altra esteriore. In quanto muove alla vita interiore, è ragione della sussistenza delle tre divine Persone, e

1 *La Enciclopedia scientifica* per TOMMASO MORA e FRANCESCO LAVARINO. Torino 1856.

spiega il mondo divino. In quanto muove alla vita esteriore, dà ragione de'possibili e della creazione, e spiega il mondo ideale ed il mondo fisico. Punto primordiale del tutto è il cielo giacobitico; unità potenziale, in cui giacciono implicite tutte le volontà, tutte le obbedienze, tutti gli amori e tutti i movimenti delle cose. Questo cielo giacobitico è in certa guisa animato dal principio di contraddizione, *spirito infinito*, *energia*, *vita immensa*, che brandendo una spada a tre tagli (l'uno de'quali si esercita discendendo, l'altro ascendendo, il terzo quietando e armonizzando) discorre pei tre mondi: *divino*, *ideale*, *creato*, producendovi co' suoi terribili fendenti l'essere, il movimento, la vita [1].

94. A traverso tutte codeste immagini, più poetiche che filosofiche, assai chiaramente si scorge che la dottrina in sostanza non tende ad altro, se non a ristabilire lo stesso panteismo del Gioberti sotto forme più entusiastiche e strane. Le principali differenze che possiamo notarvi sono: I. Che laddove il Gioberti deifica l'idea dell'ente; qui si deifica il giudizio che immediatamente sorge da quell'idea, che è appunto il principio di contraddizione. II. Che dove l'intuito giobertiano vuole la visione perenne di Dio quanto alla sola unità creatrice; qui si vuole la visione di Dio, anche quanto alla Trinità personale. III. Che dove la creazione s'introduce dal Gioberti come un fatto, senza spiegarsene esplicitamente il perchè; qui s'introduce in modo aperto come una sequela necessaria d'un assioma metafisico. Nei quali tre punti certamente il Mora è più logico del Gioberti. Conciossiachè se dee deificarsi un pensiero, esso per fermo debb'essere un giudizio; giacchè nel giudizio e non nella semplice apprensione si compie ed assolve la conoscenza. E se noi vediamo Dio in sè stesso, non possiamo non vederlo qual è; e però dobbiam vederlo non solo uno nella natura, ma ancora trino nelle persone. Da ultimo se il primo fatto da noi contemplato è un assioma razionale, e tutti gli altri fatti si conoscono in quanto derivano

1 *Enciclopedia ecc.* vol. II.

da quel primo; questa derivazione non può a meno di non rivestire necessità assiomatica. Ma quanto più queste conseguenze sono legittime, tanto più rendono evidente l' assurdità del principio da cui discendono.

Dell' applicazione poi di questa dottrina ai dommi soprannaturali, per cui con irriverente audacia si snaturano tutte le verità della Fede (dicendosi per esempio che in Dio ci sono molte Trinità, altre verticali ed altre orizontali; che Cristo Signor nostro, è la matematica incarnata; che la Beatissima Vergine è unita ipostaticamente al divin Verbo, ed altrettali bestemmie); non crediamo prezzo dell' opera infastidirne i lettori: chi ha tempo da ciò, può attingerle dal proprio fonte. Solamente vogliamo che il lettore avverta a quali traviamenti conduce un erroneo sistema; quando col suo falso fulgore abbagli un ingegno indisciplinato ed ardente.

§. II.

Sistema del Romano.

95. Tutto al contrario in Sicilia il P. Romano si studiò di ridurre l'Ontologismo alla sua forma più mite; e lungi dal sospingerlo ad alcuna disorbitanza, egli il raffrena e sminuisce sì fattamente che quasi più nol ravviseresti per desso. A tal fine, invece di due, come gli altri ontologi, egli stabilisce tre ordini, in cui possa riguardarsi il concetto di Dio: l'ontologico, il logico, l' ideologico. Nei due primi egli vuole che quel concetto in noi preceda tutti gli altri; nel terzo no. Onde nega essere nella mente nostra un atto primitivo e perenne di visione di Dio [1]; e tuttavia stabilisce

[1] « Il concetto di Dio chiaro ed esplicito non è ideologicamente necessa-« rio. Qui hanno luogo tutte le prove di coloro che negano aversi universal-« mente e perennemente l'idea di Dio. E prima la coscienza: chi vorrà in-« segnare che esiste in noi continuamente un' idea in atto, della quale io non « abbia coscienza? O dunque non ci è affatto tale idea permanente; o se la

come verità primitiva la formola ontologica: *Dio crea il mondo* [1]. Rigetta il domma fondamentale degli ontologi del non essere le creature conoscibili in loro stesse; ma nondimeno vuole che si veggano anche in Dio. « Ci si domanderà dove vediamo le cose; « se in Dio, o in sè stesse? E noi risponderemo affermando l'uno « e l'altro. Esse sono in Dio, perchè la creatura è nel Creatore, e « non può uscire dal pelago della sua immensità; ma son pure « in sè stesse, perchè le son vere sostanze distinte dalla divina. « Ora noi le veggiamo dov'esse sono; perchè se noi le vedessimo « altrove, almeno per questa parte la nostra cognizione non « sarebbe vera. Noi dunque le veggiamo insieme in Dio e in sè « stesse, secondo il doppio riguardo di dipendenza da Dio e di « sussistenza propria [2] ». Quindi egli protesta di non aver difficoltà a chiamar *enti* le cose create; sebbene aggiunga che si asterrà di trasferire a Dio, senza preciso bisogno, la voce esistenza [3].

« volete ad ogni costo sostenere, essa non sarà più che una notizia implici- « ta, e solo potenziale, iniziativa e non già mai esplicita, attuale e in tutte « le sue parti perfetta. Ma una notizia di tal fatta non merita il nome d'idea; « essa è piuttosto una conseguenza necessaria della natura dell' oggetto che « è dipendente da un altro, e non mai un vero atto dello spirito che appren- « de e conosce questa dipendenza. » *Elementi di Filosofia* tom. II, Parte « III, Teologia cap. I. *Dell' idea di Dio e della sua essenza.*

1 « La formola ontologica è il noto principio: *Dio crea il mondo*. Esso è « universale; lo abbiamo altre volte dimostrato, e giova qui riassumere il « già detto: esso comprende l'assoluto che è Dio, il condizionale che ri- « guarda i possibili, la cui verità sinonimizza con il concetto della divina « onnipotenza o della potenza di creare, e il contingente che esprimesi e si « compendia nella voce mondo. Lo sviluppo di questo trattato ci chiarirà an- « che meglio di questo primo carattere della formola. L'altro è che sia pri- « mitiva: lo è di fatti, perchè non solo non si ricava da verun altro princi- « pio di natura anteriore, ma anche nessun de' suoi termini può ricavarsi « dal suo antecedente. » *Elementi di filosofia;* Tomo II, Parte IV. Ontologia capo I.

2 Luogo citato §. 211.

3 *Teologia* c. I, §. 17. Non si creda una celia questa nostra osservazione. Noi per verità la facciamo sul serio; giacchè la maniera di usare il nome ente

96. Benchè questo dotto ed acuto scrittore alla sodezza e vastità del suo ingegno soglia accoppiare una lucidità grandissima di esposizione, come può vedersi nelle sue opere; nondimeno in questo fatto dell' Ontologismo egli mi riesce oltremodo oscuro ed avvolto. Io non ho potuto formarmi un concetto chiaro e preciso di ciò che egli ammetta propriamente in tale materia. Solamente mi pare e temo di errare anche in questo, che egli rigettando la visione di Dio immessa in noi *a priori*, la voglia poi sorta in noi nel punto stesso che percepiamo le cose create, in virtù forse di qualche azione misteriosa che proceda da Dio medesimo [1]. La qual visione nel suo primo esordire sembra am-

presso gli ontologi è indicio della qualità di Ontologismo che si professa. Gli ontologi puri si fanno grandissimo scrupolo di chiamar enti le creature, stimando ciò essere sacrilegio: « Questa voce « Ente » è stata troppo e *sacri-* « *legamente* abusata nelle scuole de' filosofi, e servì ad esprimere o signi- « ficare non che l'Ente supremo, ogni cosa creata o possibile. » Così Vittorio Mazzini schiettissimo ontologo. (*Ontologia* c. I, pag. 44). Altri al contrario sono in ciò meno scrupolosi, e seguono in fatti un Ontologismo più temperato. Ma checchè sia di loro; il certo è che la voce ente si può benissimo attribuire alle creature. Anzi S. Tommaso ci fa sentire che quantunque l'essere prima appartenga a Dio che alle creature, contuttociò il nome di ente fu da principio imposto alle creature e da esse trasportato a Dio. *Aliquando nomen prius in aliquo duorum invenitur, in quorum altero res significata per nomen prius existit; sicut pa'et de nominibus quae dicuntur de Deo et creaturis, ut ens et bonum et huiusmodi, quae prius fuerunt creaturis imposita et ex his ad divinam praedicationem translata, quamvis esse et bonum prius inveniantur in Deo.* Quaestionum Disputat. Quaestio *de Verbo* art. 1.

1 « Gli oggetti reali riduconsi a Dio e alla natura: si cerca se Dio si veg- « ga nella natura, o questa in quello. Si risponde con un' altra dimanda, se « Dio è nella natura o viceversa; da questa seconda dipende la soluzione « della prima quistione. Or Dio è nella natura per essenza, per presenza e « per potenza, e però non possiamo conoscere la natura senza vedervi Dio, « il suo essere sostegno di qualunque realtà, la sua immensità da cui non « isfugge cosa alcuna, la sua potenza creatrice che con atto sempre lo stesso « crea e conserva le cose per quel tempo che è assegnato alla loro durata; e « in questo senso conoscendo le creature vi veggiamo Dio, perchè come il

mettersi da lui come atto non pieno e perfetto, ma in certa guisa implicito e rudimentale, che poi si vada chiarendo ed esplicando mercè della riflessione. Di qui nasce quella specie di ondeggiamento che si scorge nella sua teorica, per cui ora pare allontanarsi dall'Ontologismo ed ora ritenerne tutta la sostanza. Ora dice che *Dio quantunque per sè intelligibile, ha pur bisogno d'essere dimostrato, attesa la maniera nostra di conoscere tutta dipendente da' sensi* [1]; ed ora afferma che *l'intelletto per averne l'idea ha di mestieri che l'abbia presente e se lo vegga dinanzi, come il senso per conoscere la materia ha uopo che se la faccia presente e ne riceva l'impressione* [2]. Ora distingue il concetto di Dio da quello dell'essere comune a tutte le cose [3]; ed ora sembra confondere l'uno coll'altro, volendo che ogni affermazione sia un restringimento dell'essere generalissimo, e che quest'essere generalissimo sia l'essere divino [4].

97. Qui a noi non appartiene di fare un lungo e pieno esame di questa dottrina; a cui possono applicarsi molte di quelle cose che abbiamo già spiegate negli articoli precedenti. Accennere-

« loro essere non può stare senza che Dio lo sostenga, così il concetto che ce « ne formiamo non sarà adeguato, senza quello del Creatore che lo spiega. » Opera citata. Tomo 1. Parte 2. *Introduzione* §. 354.

1 *Teologia* c. 2. §. 31.

2 Tomo 1. Parte 2. *Introduzione* §. 354.

3 *Teologia* c. 1. §. 21.

4 « Ogni affermazione riguarda un essere a cui si pensa, una proprietà che « si attribuisce a questo stesso essere: una proprietà è un modo determinato « di essere; dunque l'affermazione involge il concetto di un essere che si at- « tribuisce, e di un altro al quale si attribuisce. Non possiamo dire un essere, « senza aver l'idea dell'essere, dell'essere generico, universale; non possia- « mo ideare un essere determinato, senza contrarre la significazione gene- « rica della voce essere a questa o quell'altra specie di enti; dunque chi « pensa a un essere, chi attribuisce questo determinato essere, ha già nella « mente il vestigio dell'essere generalissimo; generale vuol dire partecipa- « bile a molti insieme senza che se ne perda nulla nella sorgente donde si « comunica: l'essere di tal natura è il divino. *Elementi di Filosofia*, Tomo II. *Teologia*, c. I.

mo soltanto intorno ad essa alcune brevi riflessioni. In prima confessiamo esser qui ridotto l'Ontologismo ai minimi termini, e alla forma men ripugnante. Ma per ciò fare l'Autore è costretto a collocarsi sopra un punto mal fermo e vacillante, ammettendo in certa guisa e non ammettendo la visione diretta di Dio. Egli non potrà in buona logica reggere a lungo così tra terra e cielo, ma convien che alla fine o rigetti eziandio quest' ultimo residuo del sistema, o si acconci a ristabilirlo nella sua interezza. In secondo luogo l'Autore, stante la sua pietà ed acutezza d'ingegno, sa con arte ammirabile cansare gli errori, a che l'Ontologismo, ritenuto anche per un capello, inevitabilmente conduce; ma io non so se tutti i lettori saranno poi confortati dal medesimo buon volere. In terzo luogo chi considera con diligenza gli argomenti, che egli arreca, s' accorge di leggieri che essi provano solo non potersi spiegare le creature nè conoscere compiutamente senza l' idea di Dio, il che è verissimo; ma non provano in modo alcuno non potersi le creature percepire nè conoscere imperfettamente senza percepire ad un tempo altresì il Creatore. E nel vero, si ponderi accuratamente ciò che egli dice nel primo capo della Teologia, là dove stabilisce i tre ordini: ontologico, logico, ideologico. Egli concede che il concetto di Dio non sia primo in questo terzo, siccome quello che non è necessario alla formazione di tutti i nostri pensieri. Vuol nondimeno che sia primo negli altri due ordini. Nell' ontologico nessun savio mai l'ha negato; essendo fuor di dubbio che Dio è il primo Ente, e il primo Vero in sè stesso, e il fonte e il principio d'ogni altro essere e d'ogni altro vero. Resta dunque l'ordine logico. Or che cosa dimostra in sostanza l'Autore in quel luogo? Che chiunque pensa a sè stesso o ad altra cosa creata, presto o tardi è condotto alla nozione di Dio. Benissimo; anzi neppur quella disgiuntiva non crediamo necessaria, concedendo noi volentieri che chiunque pensa a qualsivoglia essere, *presto* o, se piace, anche *prestissimo* è condotto alla nozione di Dio. Nè, fino a tanto che non si sale a tal concetto, si conseguirà perfetta e piena cognizione delle crea-

ture. Ma ciò non ha che fare coll'Ontologismo; il quale non dice questo, ma vuole che Dio sia veduto direttamente in sè medesimo, e che in virtù di così fatta visione sia conosciuta ogni altra cosa.

Quanto poi alle altre ragioni, dico che quella della presenza di Dio nel creato, e quella della nozione d'infinito, richiesta da lui a formar il concetto di finito, son tolte dal Malebranche e dal Gerdil, e saranno discusse negli articoli seguenti. L'ultima, che l'idea di Dio non può sorgere dall'idea delle creature, è presa dal Gioberti, e noi ne abbiamo già accennata in modo per ora sufficiente la soluzione [1]. Onde il sistema manca di stabile fondamento, ed involge per soprassello tutti i difetti e le imperfezioni proprie delle mezze misure, che non accettano dall'una parte intero l'errore e dall'altra non hanno la generosità di rigettarlo del tutto.

Queste cose tanto più liberamente dichiaro, in quanto che al dotto Autore mi lega oltre al vincolo di fratellanza religiosa e di personale amicizia, quello altresì di sincera ammirazione per la profonda dottrina contenuta nelle sue opere; le quali, purgate da questa, diciam così, sfumatura di Ontologismo e da qualche altro punto, riguardante la necessità della parola e il modo onde spiega la conoscenza sensibile, mi sembrano delle più sode e filosofiche di cui si vanti la scienza.

1 Vedi l'articolo precedente §. III.

ARTICOLO X.

Ontologismo del Malebranche.

98. Maestro e duce dei moderni ontologi è senza niun dubbio Nicolao Malebranche; siccome quegli che prima di ogni altro, dopo la riforma filosofica, richiamò a nuova vita e ridusse a sistema scientifico la diretta visione delle cose in Dio. Disprezzato e quasi messo in dimenticanza nel secolo scorso, quando il Sensismo condillachiano dominava le scuole; egli è tornato in onore oggigiorno non pure in Francia, ma in Italia altresì; dove gli ontologi, facendo eco al Gioberti, costantemente affermano la loro dottrina non essere in sostanza che un rinnovamento e una esplicazione dell'idea malebranchiana. Anzi, come vedremo nel capo quarto, gli stessi fautori dell'ente possibile, benchè nemici del giobertismo, pretendono nondimeno d'avere dalla loro parte il decantato metafisico francese; propugnando ancor essi che gl'intelligibili, a cui è direttamente volto il nostro spirito, sieno gli archetipi stessi della mente divina, la cui luce senz'alcun mezzo rischiara l'anima umana e la vivifica cogl'increati suoi raggi. Vediamo adunque in che propriamente dimora il concetto malebranchiano e quali sieno le ragioni a cui viene appoggiato.

§. I.

Concetto del Malebranche.

99. Il Malebranche nella sua celebre opera intorno alla ricerca della verità, dopo di aver trattato de' sensi e della immaginazione nel primo e secondo libro, entra nel terzo a cercare dell'*intendimento puro*, ossia della conoscenza intellettuale considerata in sè stessa, senz'alcun riguardo all'esperienza sensibile.

On y examine l' esprit considéré en lui-même et sans aucun rapport au corps à fin de reconnaître les faiblesses qui lui sont propres et les erreurs qu'il ne tient que de lui-même [1]. Chi legge queste parole, non può contenersi dal ricorrere col pensiero alla *Critica della Ragion pura* di Kant, il quale sembra aver quinci tolta la prima idea di quel suo lavoro. Ma per non distrarci dal nostro tema con alcuna digressione, il Malebranche nel mentovato libro si fa a parlar delle idee; e dopo averle conciate a suo modo, propone il famoso sistema della Visione in Dio, ed eccone il come.

Egli incomincia dallo stabilire che noi non percepiamo gli oggetti per loro stessi, essendo ridicolo il credere che quando vediamo il sole o le stelle, l' anima nostra esca fuori del corpo per andare a congiungersi con quegli astri nel cielo. Dunque è da dire che gli obbietti immediati delle nostre percezioni non sieno le cose per loro stesse, ma bensì le idee, che a noi le rappresentano. Quindi può aversi per fermo che sotto nome d'idea non debba intendersi altro, che l' obbietto immediato e diretto della nostra percezione.

E qui vuole osservarsi che le cose che noi conosciamo sono di due sorte: altre nell'anima, altre fuori dell'anima. Nell'anima sono i pensieri, cioè le nostre interne modificazioni, quali che esse sieno [2]; fuori dell' anima sono gli oggetti distinti dal pensiero. Ora per percepire le prime di tali cose non ci ha mestieri d'idee; essendo esse intime al nostro spirito. Non così delle seconde, ossia degli oggetti posti fuori dell'anima. Imperocchè questi oggetti o sono spirituali o sono materiali. Gli spirituali, tranne Dio

1 *De la Recherche de la vérité*, liv. 3. *De l'entendement ou de l'ésprit pur.*

2 *Celles qui sont dans l' âme sont ses propres pensées, c' est-à-dire toutes ses différentes modifications ; car par ces mots,* pensées, manière de penser *ou* modification de l'âme, *j'entends généralement toutes les choses qui ne peuvent être dans l' âme, sans qu' elle les aperçoive par le sentiment intérieur qu' elle a d'elle-même ; comme sont ses propres sensations, ses imaginations, ses pures intellections, ou simplement ses conceptions, ses passions même et ses inclinations naturelles.* Luogo dianzi citato.

solamente, non sono intelligibili per loro stessi; non potendo siffattamente congiungersi all'anima, che si rendano ad essa visibili. Del che può trarsi bastevole congettura da ciò, che lo spirito nostro, benchè sia intimo a noi, nondimeno non ci è intelligibile fino a tanto che Dio non ce ne presenti l'archetipo. Onde sì fatti obbietti, cioè gli esseri spirituali creati, non si possono da noi altrimenti conoscere, se non per semplice congettura. Molto meno poi sono intelligibili per loro stessi gli obbietti materiali; sì per la ragione accennata di sopra dell'esser essi discosti dall'anima, sì ancora perchè la loro materialità impedisce che si uniscano all'anima, la quale è del tutto esente da materia. Poichè dunque pur si conoscono, è mestieri che si conoscano in virtù di qualche idea, da cui essi sieno rappresentati.

100. Ora considerando tutte le maniere possibili, colle quali potrebbero in noi prodursi le idee rappresentatrici degli obbietti materiali, si vede subito che esse si riducono a sole cinque. Imperocchè siffatte idee potrebbero o provenire dai corpi stessi; o da alcuna facoltà che abbia l'anima di produrle; o dalla potenza di Dio che a noi le comunichi, vuoi nel primo istante della nostra creazione, vuoi quantunque volte pensiamo a qualche oggetto; o dall'anima stessa, la quale contenga veramente tutte le perfezioni che scorgiamo negli oggetti; o infine dal perchè il nostro spirito sia infatti unito con un essere perfettissimo che in sè racchiuda tutte le perfezioni intelligibili, cioè tutte le idee degli esseri creati [1]. Di queste cinque maniere, che potrebbero pen-

[1] *Nous assurons donc qu'il est absolument nécessaire que les idées que nous avons des corps, et de tous les autres objets que nous n'apercevons point par eux-mêmes, viennent de ces mêmes corps ou de ces objets; ou bien que notre âme ait la puissance de produire ces idées; ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant; ou qu'il les produise toutes les fois qu'on pense à quelque objet; ou que l'âme ait en elle-même toutes les perfections qu'elle voit dans ces corps; ou enfin qu'elle soit unie avec un être tout parfait, et qui renferme généralement toutes les perfections intelligibles ou toutes les idées des êtres créés.* Luogo citato.

sarsi per ispiegare l' origine delle idee, il Malebranche dimostra esser false le prime quattro; e quindi conchiude come necessaria illazione doversi ammettere la quinta. Laonde ravvisa in noi quattro maniere di conoscenza. L'una, d' intuire l' oggetto per sè stesso; la quale non si avvera se non rispetto a Dio: *Il n'y a que Dieu que nous voyons d'une vue immédiate et directe* 1. La seconda, di conoscere gli oggetti mediante le loro idee, contenute nell'essere divino. Così noi percepiamo i corpi e le loro proprietà: *C'est en Dieu et par leurs idées que nous voyons les corps avec leurs propriétés* 2. La terza è di conoscere per coscienza o sentimento interno; e così noi siam consapevoli del nostro spirito: *Il n'est de même de l'âme; nous ne la connaissons point par son idée: nous ne la voyons point en Dieu; nous ne la connaissons que par conscience* 3. La quarta è di conoscere per congettura; e per questa via abbiam contezza delle anime degli altri uomini e argomentiamo alcuna cosa delle pure intelligenze: *De tous les objets de notre connaissance il ne nous reste plus que les âmes des autres hommes et que les pures intelligences; et il est manifeste que nous ne les connaissons que par conjecture* 4.

§. II.

Equivoco da cui il Malebranche prende le mosse.

101. Innanzi tratto è da avvertire l' equivoco, in cui cade il Malebranche, confondendo l'obbietto della conoscenza col mezzo della conoscenza. Egli parte da questo principio: Tutti s' accordano a dire che gli obbietti posti fuori di noi non sono conosciuti da noi per loro stessi: *Tout le monde tombe d'accord que nous*

1 Luogo citato, Chap. VII.
2 Ivi.
3 Ivi.
4 Ivi.

n'apercevons point les objets, qui sont hors de nous, par eux-mêmes. La conseguenza legittima di ciò pare che sarebbe dovuta essere: Dunque codesti obbietti son conosciuti da noi per qualche cosa da loro distinta e a noi intimamente unita; la quale chiamandosi *idea*, ne segue la necessità delle idee, come mezzo di cognizione [1]. Questa e non altra era l' inferenza, che il Malebranche avrebbe dovuto dedurre da quella premessa; e in ciò ci avrebbe avuti consenzienti. In quella vece egli inferisce la necessità delle idee, non come mezzi ma come obbietti immediati e prossimi di cognizione: *L' objet immédiat de notre esprit, lors qu' il voit le soleil, par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement unie à notre âme; et c'est ce, que j' appelle idée.* L'illazione non è in alcun modo contenuta nella premessa. La premessa parla del mezzo, l'illazion dell'obbietto. D' onde il nostro filosofo cava il diritto ad un tale passaggio?

Se il Malebranche volea a norma di buona logica dedurre quell'inferenza intorno all' obbietto, dovea formare il suo argomento a questo modo: Tutti s' accordano a dire che quando si tratta di obbietti da noi distinti, non sono gli obbietti stessi che noi percepiamo; dunque è necessario che noi percepiamo qualche altra cosa da tali obbietti distinta, che io chiamo *idea*; e però l' idea è l' obbietto immediato della nostra cognizione. Ma se egli avesse così ragionato, ognun vede che gli si sarebbe negato l'antecedente; essendo falsissimo che tutti s' accordano a dire che quando si tratta di obbietti esterni non sono gli obbietti stessi che noi percepiamo. Questo è opinamento sol di coloro, che incorrono nella stessa equivocazione del Malebranche; ma il senso comune e quei filosofi che ben distinguono tra obbietto e mezzo di conoscenza, la pensano assai diversamente. Se, giusta la splendidissima teorica di Platone, abbracciata e perfezionata dalla

[1] Avverta il lettore che qui parliamo della conoscenza diretta e prima, non riflessa e secondaria; essendo chiaro che le idee, mezzo di conoscenza diretta, possono poi per ciò stesso diventare obbietto di conoscenza riflessa.

filosofia cristiana, la conoscenza non è altro se non un discorso che lo spirito tiene a sè stesso; il termine diretto della conoscenza è quello appunto che viene espresso dal nostro pensiero. Ora il pensiero non esprime una cosa distinta dall' obbietto e a noi congiunta; ma esprime l' obbietto stesso, quantunque da noi distinto. L' obbietto dunque è il termine immediato e diretto della cognizione. Se io penso il sole, esprimo il sole, percepisco il sole; e questa percezione è la parola interna, colla quale io parlo del sole a me stesso. Se penso l' uomo, esprimo l' uomo dentro da me; e nel formare il concetto dell'uomo, è l'uomo stesso che io veggo idealmente, ossia in virtù dell' idea. Laonde il pensiero è quello in cui s' appuntano subbietto e obbietto, e S. Tommaso diceva che il conoscente in atto, per ciò stesso che conosce, s'immedesima coll' obbietto conosciuto: *cognoscens actu fit cognitum in actu.*

102. Ma l' obbietto è bene spesso discosto da noi; e sarebbe ridicolo il dire che l'anima, per congiungersi ad esso, esca fuori del nostro corpo. Certamente ciò sarebbe ridicolo; ma questo prova soltanto la necessità di un mezzo, per cui l'obbietto si congiunga all' anima e possa influire in essa e determinarla a tale o tal atto conoscitivo. Anzi soggiungiamo importar poco che l'oggetto sia vicino o discosto, quando esso per una ragione qualsisi non può esercitare nella facoltà conoscitiva alcuna influenza proporzionata alla cognizione che dee pullularne. Per fermo l'anima, che ci avviva, è intima al nostro intelletto. Eppure il Malebranche è costretto a confessare che essa in quanto è in noi si percepisce per sentimento, non per intellezione. Onde ciò? Perchè sebbene immedesimata con noi, tuttavia ella non si rivela e manifesta all' intelletto nella sua propria sostanza. In altri termini perchè, quantunque presente, nondimeno non influisce nell' intelletto in modo richiesto per determinarlo alla visione immediata e diretta. Dunque non propriamente la vicinanza o intimità *fisica* del conoscibile è necessaria all' atto conoscitivo; ma bensì la sua vicinanza e intimità, diciam così, *intenzionale;*

per servirci d' una parola antica ma italianissima e degna d' essere ridonata alla scienza. In altri termini si richiede che il conoscibile eserciti una determinazione nella potenza conoscitiva, sicchè la fecondi in certa guisa e la volga ad emettere il tale o tal atto in particolare. Se questa determinazione vuol chiamarsi idea, per essere come virtual rappresentanza dell' oggetto; ne seguirà che l' idea sia richiesta, non come obbietto prossimo e immediato della conoscenza, ma sol come mezzo, in virtù del quale l' anima accolga in modo proporzionato alla cognizione l' obbietto, per quindi esprimerlo a sè stessa mediante la parola che internamente proferisce.

La conoscenza intellettiva è una vera generazione mentale. Quinci i teologi tolgon ragione a spiegare perchè il Verbo eterno, il quale procede da Dio per intelletto, giustamente si appelli Figliuolo. Or quando trattasi d' una mente feconda sol *potenzialmente*, come appunto è l' umana, l' atto generativo del verbo interno, col quale si esprime l' oggetto, non può in lei avverarsi, se prima quella potenzialità non venga compita ed attuata. Questo compimento e questa attuazione, confortatrice della potenza in ordine alla produzione dell' atto conoscitivo, è come seme del medesimo e per conseguenza contiene ed involge virtualmente l' obbietto, che dee esprimersi mediante l' atto conoscitivo. Se dunque, torniamo a ripetere, vuol segnarsi col nome d' idea l' anzidetta attuazione della potenza conoscitiva (gli Scolastici chiamavanla *specie impressa*), il consentiremo volentieri; a patto però che si confessi non esser essa l' intelligibile diretto, ma solo il mezzo e il requisito per conoscere l' intelligibile: *Hae autem species non se habent ad intellectum ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit* [1].

Si dirà: ma donde proviene codesta idea? Rispondiamo, esser questa un' altra quistione che tratteremo a suo luogo, e non dee qui confondersi colla presente. Per ora non cerchiamo l' origine

1 S. Tommaso nell' opuscolo XVI contra Averroes.

delle idee, ma sol notiamo l' illogico procedere del Malebranche e de' suoi seguaci nel dedurre che l'idea è l'obbietto immediato della conoscenza in virtù d' una premessa, la quale mostra solamente la necessità dell' idea come mezzo di cognizione.

§. III.

Nullità della prova indiretta del Malebranche

103. Il Malebranche, come dicemmo, s'ingegna di provare la sua visione in Dio *per exclusionem ;* in quanto, noverando tutti i modi possibili della derivazione delle idee, li riduce a cinque, l'ultimo de' quali è la visione in Dio; e sforzandosi di rimuovere i primi quattro, ne deduce per logica necessità doversi ricorrere al quinto. Noi non istaremo ad impugnar l' esattezza di quella divisione, per non entrare in brighe non necessarie; ma diciamo che tutti i raziocinii, coi quali egli si argomenta di confutare i primi quattro membri di essa, sono inconcludenti e cavillosi.

104. E quanto al primo, egli si propone in esso di combattere la teorica degli Scolastici, da lui segnati col nome di peripatetici; e fonda tutta la sua confutazione in un senso ridicolo che arbitrariamente attribuisce alle *specie impresse* ed *espresse*, dicendo che chiamavansi con l'una voce le prime, perchè dagli oggetti *imprimevansi* nei sensi esterni, e chiamavansi con l'altra le seconde perchè si *esprimevano* dalle prime per ficcarle nell' intelletto paziente. Soggiunge poi che, secondo quei filosofi, cioè i peripatetici, le specie *impresse* erano esseri materiali non dissimili dai corpi; e che le *espresse* erano questi stessi esseri materiali, spiritualizzati dall' intelletto agente. *Ils appellent ces espèces-là* impresses, *parce que les objets les impriment dans les sens extérieurs. Ces espèces impresses étant matérielles et sensibles sont rendues intelligibles par l'* intellect agent, *ou* agissant, *et sont propres pour être reçues dans l'* intellect patient. *Ces espèces ainsi spiritualisées sont appelées espèces* expresses, *parce que elles sont*

primées des impresses [1]. Foggiatasi così nella fantasia codesta chimerica interpretazione, si sbraccia a dimostrare che i corpi non possono distaccare da sè sì fatte rappresentanze materiali, e che esse, essendo altrettanti corpi, dovrebbero compenetrarsi nell'aria per dove passano, e supporre materiale l'anima a cui debbonsi unire. In tal modo si dà a credere d'aver trionfato d' un grande avversario, atterrando d' un colpo una scuola numerosissima di filosofi. Ma non s' accorge il valentuomo ch' egli ha combattuto coll'aria e trionfato dei sogni del suo cervello. L' opinione, contro cui ha riportata sì facil vittoria, non è quella di Aristotile e molto meno degli Scolastici; ma bensì è l'opinione di Epicuro e della sua setta, spieganti l' origine delle idee in virtù d'alcuni idoletti che, distaccandosi dai corpi e volando per l'aria, venissero a penetrare ne' sensi e pei sensi nell' anima. Noi dovremo più sotto parlare esprofesso della sentenza scolastica, qual venne insegnata da S. Tommaso, capitano e guida di tutta la scuola. Per ora basti ricordare che il S. Dottore attribuì l'origine della conoscenza intellettuale non ad immagini corporee, che quasi tenui superficie si disgiungano da' corpi, ma alla virtù astrattiva dell'anima, per cui nei concreti percepiti dal senso si rendano degne d' intellezione le quiddità ontologiche sotto forma universale: *Oportet ponere aliquam virtutem ex parte intellectus quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus* [2]. Laonde la confutazione malebranchiana, in questo primo membro della pretesa divisione, è viziata del pessimo tra i sofismi, cioè della ignoranza della dottrina, contro cui si dirigono le armi del discorso.

105. Il secondo membro racchiudeva l'opinione di quelli, che pensano aver noi la virtù di produrre le idee, prodotti che sieno, come semplici occasioni, gli eccitamenti analoghi negli organi del senso. Il Malebranche a ribattere questa sentenza non reca

1 *De la Recherche de la vérité.* Liv. III, partie II, ch. II.
2 *Summa theol.* I p. q. 79, a. 3.

altro argomento, se non che essa procede dall'orgoglio dell'uomo, il quale si crede di possedere virtù creatrice e di essere indipendente dalla bontà e misericordia di Dio. Obbiettandosi poi che, secondo l'avviso di costoro, le idee non sono sostanze ma semplici modalità dell'anima, rappresentatrici degli obbietti; ripiglia non isminuirsi per ciò la forza del suo argomento, perchè anche a produrre le semplici modalità si richiede la creazione, massimamente nel caso presente, in cui si tratta di modalità spirituali, le quali al certo non potrebbero cavarsi da obbietti materiali. Aggiunge poi che l'animo per determinarsi a produrre sì fatte idee, dovrebbe già presupporle conosciute; non potendo volersi ciò che non si conosce. Infine afferma essere un pregiudizio il credere che le cause seconde abbiano attività; non essendo esse che semplici occasioni, di cui Iddio si serve per operare; sicchè anche quando una palla urta un'altra e la nostra volontà ci fa muovere il braccio, non è la palla o la volontà ma Dio solo che influisce come vera causa in quei movimenti [1].

Tutta questa diatriba è un ammasso di errori fondati nel pernicioso sistema dell'Occasionalismo, il quale, spogliando gli esseri creati d'ogni efficienza, tende a spogliarli d'ogni realità e quindi a stabilire il panteismo. Non essendo questo il luogo d'intavolarne una diretta e piena confutazione, noteremo soltanto le principali falsità che contiene.

I. È falso che attribuendosi alle cause seconde la virtù di operare, si attribuisce loro l'indipendenza da Dio. Esse operano sotto l'influsso divino, siccome esistono mercè della divina conservazione. Dire il contrario è distruggere ogni libertà nell'uomo ed ogni ordine e bellezza nell'universo.

II. È falso che per la produzion delle idee si richiede la virtù creatrice. Imperocchè la virtù creatrice riguarda le sostanze; e le idee sono semplici modificazioni del nostro spirito. Il Malebranche è costretto a dire che per ogni modificazione, anche

1 Luogo citato, capo 3.

pel semplice moto comunicato ad un corpo, si richiede l'atto creativo; ma ciò è condannato dal buon senso e dalla sana filosofia, siccome cosa che verrebbe difilato al panteismo, secondochè osservò Leibnizio sapientemente. Altro è produrre, altro è creare. Si crea ciò che non preesiste neppur potenzialmente, ma si cava dal nulla; si produce ciò, di cui già previamente sussiste il subbietto e si cava dalla capacità che esso ha di venire all'atto per virtù dell'operante. Onde a far esistere un simile effetto non si ricerca alcuno sforzo di onnipotenza, ma basta un'efficacia finita.

III. È falso che le idee dovrebbon cavarsi, come da subbietto preesistente, dai corpi. Le idee, come ogni altra modificazione, non si cavano dagli obbietti, ma bensì dal subbietto che informano; ed esse informano non i corpi, che rappresentano, ma bensì lo spirito a cui li rappresentano. Laonde non nei corpi ma nello spirito debbono potenzialmente preesistere.

IV. È falso che l'animo per produrre le idee, dovrebbe antecedentemente sapere quello che fa. Ciò si richiede nelle operazioni dell'arte, non nelle operazioni della natura. O diremo che il sole per dipingere co' suoi raggi nella retina dell'occhio nostro l'immagine degli obbietti visibili, convien che abbia studiato l'ottica e la pittura? L'intelletto poi ne' suoi primi atti non segue ma precede ogni tendenza della volontà, la quale è richiesta all'esercizio della cognizione riflessa non della cognizione diretta.

106. Anche la terza ipotesi è combattuta dal Malebranche con false ragioni. Egli dice: le idee non poterono esserci comunicate da Dio fin dal principio della nostra creazione, nè possono esserci comunicate da Lui nel momento stesso che ne abbiamo bisogno. Egli prova la prima parte dal perchè potendo noi pensare ad obbietti senza fine, queste idee innate dovrebbero essere infinite di numero; e prova la seconda dal perchè l'idea non può essere una cosa creata, essendo dotata d'infinità e di universalità [1].

1 Luogo citato, capo IV.

Ma l'una nè l'altra di queste ragioni non provano nulla. E quanto alla prima, chi ha detto al Malebranche o come potrebbe egli dimostrare che nell'ipotesi delle idee innate, tutti i concetti possibili a formarsi da noi sarebbono dovuti esserci comunicati da Dio fin da principio? Ciò può sostenersi solamente nell'assurda ipotesi dell'Occasionalismo e nella totale ed assoluta passività dell'anima umana. Ma chiunque ammette che lo spirito nostro sia un principio veramente attivo e che in un coll'essere abbia ricevuto da Dio la facoltà di operare, vede facilmente che sarebbe bastato infondere in esso alcune idee universalissime e principali, perchè in virtù della riflessione potessero quinci cavarsi altre idee più determinate e secondarie. Certamente il Rosmini volle innata la sola idea dell'ente, da cui scaturissero tutte le altre; e noi non crediamo che il Malebranche giungerebbe mai a confutarlo con quel suo argomento.

Molto meno la sua argomentazione ha valore contra chi opinasse che le idee, di cui abbiamo bisogno, sono in noi prodotte da Dio nel momento stesso della percezione. A voler dire il vero quest'ipotesi, benchè arbitraria, è assai più plausibile della malebranchiana. Per fermo lo stabilire che Iddio, contenendo in sè le idee di tutte le cose, ne imprima nel nostro spirito come una partecipazione e simiglianza ogni qual volta ne abbiamo uopo per l'atto della cognizione, è dottrina assai men ripugnante che sognare una visione immediata e diretta di Dio stesso e dei suoi archetipi eterni. Quello sarebbe un salto a Dio non filosofico; ma questo è un ghiribizzo immaginario, il quale, oltre alla ripugnanza col fatto, incorre tutti gl'inconvenienti che notammo contra l'Ontologismo. Sofistica poi è la ragione presa dall'universalità ed infinità dell'idea, la quale per conseguente non potrebbe essere cosa creata, non potendo crearsi se non ciò che è particolare e finito. Codesta ragione si fonda sopra l'equivoco, già notato dal bel principio, di confondere l'idea, mezzo di conoscenza, coll'intelligibile che ne è l'obbietto. Noi non conosciamo l'idea, se non per riflessione; e allora conosciamo un atto

finito e concreto: ma mediante l'idea contempliamo un obbietto, il quale da prima ci si presenta come universale ed infinito per semplice astrazione, come accade nell' esempio citato dal Malebranche del comun concetto di ente allorchè concepiamo confusamente ogni cosa.

107. E questo stesso equivoco è il fondamento della confutazione che egli crede di fare della quarta ipotesi, dimostrando che l'anima non può conoscere gli obbietti da sè distinti per la sola considerazione delle sue proprie perfezioni. Egli dice in sostanza che Dio solo ha questa prerogativa di poter ravvisare ogni cosa ravvisando sè stesso; non così le creature, le quali essendo limitate non contengono in niuna guisa gli altri esseri della natura. *Ils n'en peuvent voir l'essence dans eux mêmes, puisqu'étant très-limités ils ne contiennent pas tous les êtres, comme Dieu que l'on peut appeler l'être universel* [1]. Lasciamo stare quest'appellazione di *essere universale* attribuita a Dio, la quale pute alquanto di panteismo. Certo, alcuno potrebbe dire che se Dio conosce tutte le cose per la considerazione del suo essere infinito; gli spiriti creati, che son somiglianza di Dio, potranno conoscerne alcune per la considerazione del proprio essere limitato. Nè a far ciò si richiede la contenenza reale di quello che si conosce, bastando la contenenza ideale; perchè l'idea non dee esser lo stesso obbietto che si conosce, ma solo un principio determinativo della potenza idonea a conoscere.

Noi non diciamo che questa quarta ipotesi sia vera; anzi la crediamo assolutamente falsa. Soggiungiamo nondimeno che se essa è falsa, non è falsa certamente per le argomentazioni del Malebranche. Egli ha un bel dire che il concepire lo spirito umano quasi come un mondo intelligibile, in cui idealmente si contengano gli oggetti della nostra cognizione, procede da orgoglio e dal volersi credere indipendente da Dio. Queste sono declamazioni e parole, buone forse in una perorazione oratoria;

1 Luogo citato, capo V.

ma in filosofia non conchiudono nulla, se non vengono appoggiate a prove inconcusse. Ora il Malebranche non ne adduce altra prova, salvo l'accennata della limitazione del nostro spirito, il quale non racchiude in sè tutte le perfezioni. Ma se non le racchiude tutte, ne racchiude per certo alcune; e non si vede perchè lo spirito non potrebbe percepirle e dalla percezione di esse procedere per via di astrazione ai concepimenti universali, e quindi per via di comparazione, di giudizii, di raziocinii farsi via all'acquisto di altre conoscenze.

Dirai che l'anima umana non percepisce sè stessa se non mediante il ritorno sopra le proprie modificazioni; e che però l'origine primordiale della nostra conoscenza diretta non può trovarsi nella percezione di noi medesimi. Rispondiamo, ciò da noi concedersi di leggieri; ma il Malebranche in virtù de' suoi principii non ha diritto a pretenderlo. Se per lui lo spirito umano è abile a vedere direttamente Dio; non si scorge ragione perchè sia inabile a vedere direttamente sè stesso. Il perchè la sua celebre dimostrazione da questo capo vacilla, come la vedemmo vacillare eziandio dagli altri capi.

In conclusione, l'achille delle prove malebranchiane per dimostrare la visione in Dio procede dall' esclusione di quattro ipotesi che sole egli opina potersi produrre, oltre la sua, a fine di spiegare l'origine delle idee. Noi vedemmo che la confutazion della prima è manchevole, perchè in cambio di combattere una dottrina, ne combatte un' altra; la confutazione poi delle altre tre appoggiasi a ragioni inconcludenti e bene spesso assurde. Laonde l'inferenza, cadute a terra le premesse, non regge; e il Malebranche quasi conscio del bisogno che la sua visione in Dio ha tuttavia di puntelli, si studia di sopperirvi con altre prove dirette, cui noi prenderemo a discutere nel seguente articolo,

ARTICOLO XI.

Continua l'esame delle prove malebranchiane.

108. Oltre all'argomento *per exclusionem*, del quale trattammo nell' articolo precedente, il Malebranche per dimostrare la sua visione in Dio si serve di cinque argomenti diretti, presi dalla semplicità del divino operare, dalla dipendenza che abbiamo dalla causa prima, dal processo della nostra cognizione, dall'efficacità delle idee, dalla ragione di fine ultimo, propria del solo Dio. Ci conviene adunque esaminare ancor questi; il che faremo colla solita brevità.

§. I.

Si discute la prima prova.

Il Malebranche esordisce dal dire che è conforme all' economia da Dio tenuta nel governo dell' universo, non fare per vie inviluppate e difficili ciò che può farsi per vie semplicissime e facilissime; essendo proprio della sapienza e della potenza divina non effettuare con grandi mezzi piccole cose, ma viceversa conseguir grandi cose con piccoli mezzi [1]. Ora potendo Iddio produrre in noi la conoscenza col semplice manifestare sè stesso; non è credibile ch'egli per ottenere quel fine abbia ad impiegare altri mezzi. *Puis donc que Dieu peut faire voir aux esprits toutes choses en voulant simplement qu'ils voient ce qui est au milieu d'eux-mê-*

[1] *Ce que marque sa sagesse et sa puissance n' est pas de faire de petites choses par de grands moyens... mais au contraire c' est de faire de grandes choses par des moyens très-simples et très-faciles.* Recherche *etc.* l. 3, partie 2, ch. VI.

mes, c'est-a-dire ce qu'il y a dans lui-même qui a rapport à ces choses et qui les représente, il n'y a pas d'apparence qu'il le fasse autrement [1].

Questo argomento è singolare! Imperocchè stabilisce come premessa non essere consentaneo a Dio effettuar cose tenui con grandi mezzi, e ne inferisce che dunque ad ottener la nostra conoscenza, che certamente non è la più sublime cosa del mondo, Iddio adopera un mezzo sì alto, qual è la presentazione del proprio essere! Che Dio faccia ciò nella vita avvenire, dove si tratta di render partecipi gli spiriti beati della stessa intuitiva conoscenza che Egli ha di sè stesso, si comprende assai di leggieri. Ma che faccia il medesimo per la vita presente, in cui la nostra conoscenza, come attesta il medesimo Malebranche, è imperfettissima [2]; che volete? ci sembra codesto un procedere a rovescio del principio che erasi stabilito. O non sarebbe un proporzionare più acconciamente i mezzi al fine, se a produrre un effetto sì tenue si ordinasse una causa più vicina al medesimo, qual è certamente una virtù creata infusa nell'animo, come imagine e partecipazione di Dio?

109. Ripiglierà taluno: la semplicità di cui parla il Malebranche riguarda non tanto la proporzione, quanto il risparmio dei mezzi non assolutamente necessarii a conseguire uno scopo. E perchè per produrre in noi la conoscenza, potendo bastare che Dio stesso, il quale per la sua immensità è intimo a ciascuno di noi, ci si riveli; non apparisce ragione di moltiplicare le cause e gl'istrumenti per ottener tale effetto. Ma codesta ragione, così intesa, è sofistica e menerebbe a pessime conseguenze. Per ravvisarne la falsità, basta por mente all'illazione che il medesimo Malebranche ne cava a rispetto degli esseri animati, di cui il mondo si abbella. Egli ne inferisce che i bruti non hanno alcun principio di vita, diverso dal sangue e dagli organi del loro corpo;

1 Luogo citato.

2 *Ce qu' ils voyent en Dieu est très-imperfect.* Luogo citato.

essendo più semplice il dire che Dio colla sola estensione produca in essi tutti i fenomeni, che noi chiamiamo vitali e riferiamo ad una causa semplice, distinta dalla materia [1]. Non sappiamo che diranno di questa inferenza gli ontologi; ma certo il senso comune non sa acconciarsi a credere semplici macchinette, mosse da Dio in virtù di sole molle e di ruote o d'altri ingegni, il generoso destriero che allo squillar della tromba si accende alla pugna, o il veltro fedele che, veduto da lungi il padrone, si slancia verso lui e giuntolo, tutto il baciucchia ed accarezza e festeggia. Nondimeno, a giudizio del Malebranche, il principio della semplicità del divino operare come ci comanda che noi reputiamo di veder Dio, essendo conscii del contrario; così ci prescrive che noi crediamo puro effetto di meccanismo in quelle bestie fenomeni sì splendidi e manifesti di vita. Procedendo di questo passo saremo senza molta fatica condotti a dire cogl' idealisti che la macchina stessa mondiale è una mera apparenza, essendo certamente più semplice se Dio colla sua virtù sola facesse quello che fanno i corpi; e da ultimo perverremo a stabilire che una sola sostanza propriamente esiste, di cui ogni altra cosa non sia che una manifestazion parziale intellettiva o fantastica. Per fermo noi non conosciamo sistema più semplice che il panteismo; e se la semplicità, senz'altro riguardo, è regola suprema del vero, non solo l'azione ma l'esistenza altresì delle creature uopo è che svanisca.

110. Si dirà non doversi l'argomento spinger tanto oltre; anzi neppure a quei termini, a cui il Malebranche lo condusse nel fatto degli animali; non potendo supporsi contrario alla semplicità del divino operare ciò che evidentemente si appalesa come vero in natura.

1 *Car ceux qui veulent absolument des formes substantielles, des facultés et des âmes dans les animaux, différentes de leur sang et des organes de leurs corps, pour faire toutes leurs fonctions, veulent en même temps que Dieu manque d' intelligence, ou qu' il ne puisse pas faire ces choses admirables avec l'étendue toute seule.* Recherche etc. l. 3, partie 2, ch. VI.

Ci dispiace che con questa risposta si viene implicitamente a dire che il filosofo francese non seppe egli stesso di quali applicazioni fosse precisamente capace quel suo principio. Si confessa che egli sbagliò nell'applicarlo ai fenomeni della vita animale. Or chi ci assicura che non abbia sbagliato egualmente nell'applicarlo ai fenomeni della vita intellettiva?

— Il caso è diverso; giacchè in quel primo abbiamo l'esperienza che contraddice ed eziandio la ragione; la quale ci detta che sarebbe stato vano sciupinio d'arte e d'ingegno lavorar nelle bestie gli organi opportuni alla sensazione e alla vita, senza che l'una nè l'altra in esse veracemente avesse luogo. — Ma e non accade il medesimo nel caso nostro? Non abbiamo anche qui il testimonio della coscienza, che nega esser in noi la diretta visione di Dio? Non ascoltiamo anche qui la ragione, la quale dall'una parte ci dice ripugnare che Dio si vegga in sè stesso sotto aspetto relativo, senza che veggasi per ciò stesso sotto aspetto assoluto, e dall'altra c'inculca non esser conforme alla sapienza dell'ordine che Dio comunichi l'esistenza alle cose create, senza comunicar loro altresì la virtù di operare, nè che faccia immediatamente da sè ciò che potrebbe ottenere mediante l'efficacia delle cause seconde?

Le cause seconde, soggiugnerassi, non son da tanto che possano produrre le idee; e dove il potessero, noi allora non saremmo più in quella intera dipendenza da Dio che richiedesi dalla condizione di creature.

— Quest'è un altro negozio, al tutto diverso dal primo e non ha che fare coll'argomento della semplicità dell'operare, la quale, come assai si conosce per le cose testè mentovate, non dee giudicarsi assolutamente, ma sol relativamente; il che vale a dire che non dee misurarsi dalla nuda possibilità, ma dalla convenienza col fine che Dio si propone. Onde se Dio ha voluto che noi, mediante le creature, saliamo alla conoscenza di Lui, mal si accorda con questo scopo l'apparirci immediatamente e farci fin d'ora diretti contemplatori del divino suo essere. Che poi nelle

cause seconde non ci sia efficacia bastevole a spiegare l' origine delle idee; è cosa che senza fondamento si afferma dal Malebranche; e noi vedemmo che le ragioni da lui apportate non valgono a dimostrarlo [1].

§. II.

Si discute la seconda e terza prova.

111. Se noi non abbiamo la diretta visione di Dio, lo spirito nostro non sarebbe in intera dipendenza da Lui: è questa la seconda affermazione del Malebranche. Ma qual prova ne arreca egli? Nessuna; salvo alcuni testi delle divine Scritture, nei quali si dice che noi non possiamo nulla da noi medesimi: *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est* [2]. Ogni lettore s' accorge da sè medesimo che questi testi non provano altro che il divino concorso, necessario ad ogni azione della creatura; il quale concorso gratuitamente si nega dal Malebranche sott' ombra d' essere un concetto confuso. Noi, che non crediamo il suo sistema molto abile a chiarire e distinguere le idee, diciamo che quel concetto non ha minor chiarezza e distinzione di quella che ne abbiano mille altre verità derivate per indubitabile raziocinio; e manteniamo che appieno si serva la totale dipendenza delle creature da Dio, col dire che esse da Lui sieno create e conservate nell' essere e mosse ed aiutate nelle singole operazioni. Il pretendere di più, spogliando le cause seconde d'ogni efficacia per esagerare la loro dipendenza da Dio, è un traboccare in errore per falso zelo d' una verità, ed è un aprire libero varco al panteismo, il quale a penetrar nella scienza non dovrà quinci fare che un passo solo. Imperocchè, tolta alle

1 Articolo precedente.
2 II. *ad Cor.* III, 5.

creature la virtù di operare, resta al tutto vuota ed inutile la realità di esistenza.

112. La terza ragione, che il Malebranche chiama più forte di tutte per dimostrare la visione in Dio, si è che noi, quando vogliamo pensare ad una cosa in particolare, gittiamo prima un guardo confuso sopra tutti gli esseri in generale, e poi scegliamo tra essi quello che desideriamo di contemplare. La qual cosa non si può fare, se non avendo presente un subbietto in cui tutti si accolgano, e questo subbietto è Dio.

Ma di grazia, chi ha detto al Malebranche che questo appunto è il processo, onde in noi si svolge la conoscenza? Dunque, se io ricevo lettera da un amico, non posso determinarmi di pensare a lui, se prima non passo confusamente in rivista nella mia mente tutti gli uomini passati, presenti e futuri, anzi tutti gli esseri che adornano il mondo! Che razza dottrina è codesta, ed a cui mai frullò pel capo si pellegrina scoverta? Se tale è l'argomento più forte in favore della pretesa visione, ben è da dire che la poverina trovasi in male acque. Ci sono stati bensì di quelli, i quali hanno creduto che noi non possiamo pensare ad obbietto determinato, senza applicare ad esso l'idea generalissima di ente, cui vogliono innata e sempre presente al nostro spirito. Ma questa è un'altra faccenda, che non appartiene a questo luogo il discutere. Comunque sia ciò, è cosa assai evidente che noi per pensare a un oggetto non abbiam sempre uopo di deliberarci a farlo per elezione di volontà; potendo benissimo venir determinati o dalla presenza stessa dell'obbietto che apparisce, come quando m'imbatto in una qualunque cosa sensibile; o dalla relazione che l'obbietto ha con altro pensiero presente, come quando la considerazione d'un quadro mi eccita l'idea del pittore che lo dipinse. In secondo luogo anche allora che ci determiniamo a pensare a qualche oggetto, perchè vogliamo pensarci, è necessario che l'idea particolare del medesimo vada innanzi all' atto della nostra volontà, non potendosi desiderare nè volere se non quello che si conosce. Si potrà bensì averne da prima una conoscenza imper-

fetta e confusa, cui si ama di perfezionare e chiarire; ma se l'obbietto in particolare si vuole, in particolare convien che sia prima conosciuto.

Nè vale l' esempio, a cui altri ricorre, del geometra, il quale volendo rinvenire una figura che abbia date proprietà, guarda da prima con un sol girar della mente in modo confuso tutta l'infinità di figure, intorno a cui la scienza geometrica si raggira. Imperocchè quest' esempio prova anzi il contrario; sendochè il geometra nel caso allegato non altro desidera, se non di rinvenire sotto un aspetto ciò che già conosceva sotto un altro. Egli in fatti non brama altro, se non di chiarire e conoscere determinatamente qual sia quella figura, di cui già gli son noti alcuni peculiari caratteri.

Quanto poi alle idee generali, a cui il Malebranche fa continuo ricorso, dicendo che esse non possono essere cosa creata; rispondiamo che il suo equivoco è sempre lo stesso, di confondere cioè l'obbietto col mezzo della cognizione. Egli suppone che l'idea sia l'intelligibile diretto e però trasferisce a quella i caratteri di questo; e credendo di trionfare, sillogizza a questo modo: Se ogni cosa creata è singolare, come può essere cosa creata l' idea del triangolo esempigrazia, la quale però appunto dicesi generale, perchè da ogni singolarità prescinde? Ma la risposta è agevole e da noi data più volte. Il triangolo non è l' idea, bensì è l' oggetto concepito mediante l'idea. E siccome l' oggetto è qui concepito per astrazione da ogni individualità concreta per sola apprensione dell' essenza di triangolo; quindi è che esso prescinde da ogni triangolo singolare. Di qui nasce ancora che il concetto della mente, per cui quell'astratta ragion di triangolo è intesa, si appelli idea generale, benchè in sè non sia che un atto individuale e concreto. Ma di ciò largamente discorreremo a suo luogo.

§. III.

Si discutono le rimanenti due prove.

113. Il quarto argomento è tolto dall'efficacità delle idee; perocchè, è certo, dice il Malebranche, che le idee operano in noi rischiarando il nostro spirito e rendendolo felice o infelice, secondo le affezioni gradevoli o disaggradevoli che in noi producono. Ora il solo Dio può operare sopra gli spiriti, perchè il solo Dio sovrasta loro.

Lasciamo stare, per amore di brevità, di discutere la forza di questa prova dell'argomento; la quale sente, come la maggior parte delle altre, del sistema occasionalistico dell'Autore. Certamente il senso comune e la filosofia non pregiudicata non saprebbero trovar difficoltà a credere che esseri spirituali, benchè creati, possano influire reciprocamente gli uni sopra degli altri, come anche i corpi si muovono a vicenda nello spazio e si modificano. Ma checchè sia di ciò, sì fatta quistione non ha che fare col caso presente. Conciossiachè la causalità dell'idea non è effettiva, cioè tale qual è propria della causa efficiente; ma è soltanto formale ed affettiva, cioè tale qual è propria d'ogni modificazione che informa un soggetto e d'ogni rappresentanza che desta un affetto. L'idea ci rischiara per ciò stesso che è atto dell'animo; come la figura circolare rende rotondo un anello per ciò stesso che è modificazione di quel pezzo di metallo. Se l'idea è una percezione dell'animo intuente un vero, essa pone luce nel subbietto in cui si trova; ma ve la pone per questo stesso che gli appartiene come suo atto vitale, rappresentativo di quel dato oggetto. Essa non ha mestieri di alcuna azione, perchè non è un agente, ma è l'atto stesso dell'agente. O diremo noi che la vista della luce debba operare sull'occhio affine d'illuminarlo?

Conosciuto poi l'oggetto in virtù dell'idea, esso, potendo essere per rispetto a noi un bene o un male, eccita nell'animo no-

stro diversi affetti piacevoli o disgustosi. Ma a tale eccitamento non ha bisogno di fisica azione, bastando l'influenza, diciam così, morale, identificata col suo apparire medesimo in un soggetto che insieme è conoscitivo ed affettivo. Imperocchè lo stesso ordine e nesso intrinseco delle potenze dell' anima importa che, manifestato un obbietto conveniente o disconveniente, si muova l'appetito a prenderne gusto o dispiacenza. A mettere in moto diverse potenze dell'animo, non fa mestieri di diverse azioni esterne; ma basta che l'obbietto sia reso presente in una di esse, perchè le altre sian preste ad operare intorno al medesimo, e ciascuna con atto proprio e a modo suo. Ciò è effetto dell' unità del subbietto, a cui le potenze appartengono; le quali non debbono fantasticamente personificarsi, concependole quasi altrettanti esseri in sè sussistenti e divisi; ma tutte son conserte ed ordinate tra loro come strumenti d' uno stesso operante.

114. Finalmente è lepidissimo l' argomento con che il Malebranche conchiude la sua dimostrazione, dicendo che se le idee non si veggono in Dio, Iddio non sarebbe più l' ultimo fine dell'uomo. Imperocchè, soggiunge, in tale ipotesi il nostro amor naturale verso il bene, astrattamente appreso, non avrebbe per obbietto Iddio, ma qualche altra cosa da Dio diversa.

In questo argomento si rivela un altro errore degli ontologi ed è di confondere Dio col bene astratto, come già l' avean confuso coll' essere astratto. Di che liberissimo si apre l' adito al misticismo eterodosso, che è il lato pratico del panteismo. Se l' ente astratto che noi concepiamo è Dio; Dio sarà l'essere formale delle creature, poichè l' ente astratto e universalissimo si predica formalmente di tutte cose. Parimente, se il bene astratto è Dio; poichè in virtù dell'amore verso un tal bene l' uomo si conduce ad amare qualsiasi oggetto, anche vietato; l' uomo amerà Dio in ogni sua dilezione, quantunque turpe e disonesta. Ogni concupiscenza, ogni affetto vestirassi di santità; perchè, dovunque si eserciti, si ama Dio, amandovisi il bene astratto, onde ogni bene particolare è formalmente compreso. Ecco l'impeccabilità dei Be-

guardi e dei Beguini, propugnatori ancor essi nel medio evo della diretta visione di Dio [1]; ma non ci allontaniamo dal tema. L'uomo, come ne' primordi della sua conoscenza apprende con l'intelletto l'essere generalissimo, così nell'esordire dell'affetto ama colla volontà il bene generalissimo. La ragione si è, perchè alla facoltà apprensiva tien dietro la facoltà espansiva; e il bene non è altro che l'essere, riguardato come termine e riposo d'una tendenza. Ma come l'essere generalissimo non è Dio, non essendo altro che il risultato obbiettivo dell'astrazione della mente, la quale apprende confusamente ciò che è, in quanto è, senza applicazione a verun subbietto determinato; così il bene generalissimo non è altro che questo medesimo essere, perdurante nella fatta astrazione e sol considerato quale oggetto della volontà, che dietro l'apprensione dell'intelletto si muove ad amarlo. E così esso sotto tale rispetto suol chiamarsi oggetto formale della volontà, per distinguerlo dal reale, che è quel soggetto concreto, a cui la volontà poscia si rivolge per trovarvi e conseguire in effetto il bene che prima in generale solamente avea amato, sotto l'apprensione astratta dell'intelletto. Un tale rivolgimento della volontà dall'obbietto formale all'obbietto reale non si eseguisce, se non previe altre apprensioni e giudizii e deliberazioni dell'intelletto; giacchè la volontà, come suol dirsi, è potenza di per sè cieca ed ha mestieri d'essere sempre guidata in ogni suo atto dalla mente che le sia come occhio e lucerna.

Ora l'intelletto non viene da quella sua massima astrazione dell'ente a concepir Dio o le creature, se non determinando quel primo generalissimo concetto, non per addizione di qualche elemento straniero (giacchè fuori dell'ente non ci ha che il nulla); ma in quanto si volge a considerare non più il solo essere, ma

[1] Molto malamente ci suonano all'orecchio queste parole del Malebranche: *Toutes les idées particulières, que nous avons des créatures, ne sont que des limitations de l'idée du Créateur, comme tous les mouvemens de la volonté pour les créatures ne sont que des déterminations du mouvement pour le Créateur.* Recherche etc. l. 3, part. 2, ch. VI.

ancora la maniera di essere, da cui prima in quel concetto astrattissimo prescindeva. Codesta determinazione del concetto indeterminato di ente può eseguirsi in doppio modo: o concependo l'essere come possibile a limitarsi in un peculiar grado di perfezione, o rimovendo positivamente dal medesimo ogni sorta di circoscrizione e quindi di potenzialità, concependo l'ente come puro atto in quanto atto, non ricevuto e limitato in questo o quel subbietto, ma sussistente in sè stesso. Facendo la prima di queste cose si forma il concetto di creatura in generale, facendosi la seconda si concepisce Dio, la cui reale esistenza dee poi dimostrarsi per raziocinio fondato sulla reale esistenza delle creature.

Agevolmente si vede che l'intelletto procede a tutte le altre sue concezioni in virtù di quella prima idea astrattissima dell'ente in generale; cui concepisce individuato o nella pienezza dell'atto, o nella partecipazione dell'atto mescolato di potenza. E perciocchè ogni obbietto che è appreso dall'intelletto come ente, per ciò stesso si presenta come bene alla volontà; la volontà si muove coll'affetto verso di esso in virtù di quel primo amore al bene in generale che dicemmo più sopra. Quindi ella si volge ad amar Dio o ad amare le creature, perchè ama il bene in quanto bene; il quale fontalmente e pienamente si contiene in Dio e da Dio si diffonde nelle cose create.

Noi non entriamo qui a dimostrare come in questi susseguenti amori verso il bene determinato in peculiari subbietti pulluli la libertà, e ciò in virtù di quella medesima necessaria tendenza verso il bene astrattamente considerato. Una tale ricerca ci trasporterebbe assai lontano dalla materia presente. Per ora basti avere avverato che quel bene astrattissimo, intorno a cui versa il primo atto della volontà, non è Dio; siccome non è Dio l'ente astrattissimo, intorno a cui versa il primo atto dell'intelletto. Questa verità poi ottimamente s'accorda coll'altra, dell'aver Dio fatto il nostro cuore per Lui, come per ultimo fine in cui unicamente possa da noi trovarsi felicità e riposo. Imperocchè per questo stesso che la volontà tende al bene in quanto bene, e la ragione

ci manifesta che il bene scevro da ogni difetto non s'accoglie ed assolve che nel solo Dio; la volontà prova un impulso veemente di portarsi a Lui per la scelta ed uso de' mezzi che a Lui efficacemente ci menino; il quale impulso, come è chiaro, s'inizia ed ha radice in quello stesso amore del bene astratto, che dicemmo essere obbietto formale della nostra tendenza. Che se la volontà, abusando del suo libero arbitrio, torce quel primitivo amore, che secondo l' ordine della ragione tiravala a Dio, in contraria parte e lo rivolge a beni creati, rispondenti al senso in opposizione di Dio; a ragione si dice che essa si muove a diligere cose vane e nocevoli, per libera perversione che fa di quell'amore, che di sua natura tendeva a quel sommo e verace fonte di felicità e di pace.

Conchiudiamo questa disamina coll' osservare che alla fine il Malebranche mostra d'accorgersi da sè stesso che le idee non sono l'intelligibile, ma il mezzo di conoscere l'intelligibile. Attesochè, dopo aver detto che, secondo S. Agostino, le verità immutabili, che noi ravvisiamo coll' intelletto, sono Dio; soggiunge di non volere spingere la cosa tant' oltre, vedendo bene che tali verità soventemente non sono niente di reale, ma bensì una semplice relazione tra due cose reali. Onde soggiunge che noi vediamo Dio in vedendo tali verità, non perchè esse verità sieno Dio, ma perchè sono in Dio le idee, da cui quelle dipendono [1]. Ora se la ve-

[1] *Nous pensons donc que les vérités, même celles qui sont éternelles, comme que deux fois deux sont quatre, ne sont pas seulement des êtres absolus, tant s'en faut que nous croyons qu'elles soient Dieu même. Car il est visible que cette vérité ne consiste que dans un rapport d' égalité qui est entre deux fois deux et quatre. Ainsi nous ne disons pas que nous voyons Dieu en voyant les vérités, comme le dit saint Augustin, mais en voyant les idées de ces vérités; car les idées sont réelles, mais l'égalité entre les idées, qui est la vérité, n' est rien de réel. Quand par exemple, on dit que du drap que l' on mesure a trois aunes; le drap et les aunes sont réelles, mais l' égalité entre trois aunes et le drap n'est point un être réel: ce n' est qu' un rapport, qui se trouve entre les trois aunes et le drap. Lorsqu' on dit que deux fois deux sont quatre; les idées des nombres sont réelles, mais l' égalité qui est entre eux n' est qu' un rapport. Ainsi selon notre sentiment, nous voyons Dieu,*

rità, che da noi si percepisce, non è Dio, perchè debb' esser in Dio il mezzo, per cui essa si percepisce? Due più due fan quattro, è questa una verità, dice il Malebranche, che non è Dio; perocchè essa non consiste in altro che nella relazione di eguaglianza tra due numeri appresa dal nostro spirito. Ma se ciò è, perchè dee esser Dio o in Dio l' idea di quei numeri, tra cui si scorge l'anzidetta eguaglianza? Non sembra più facile e più ragionevole il dire che quell'idea, dovendo servire a noi, è in noi; e che ottimamente si spiega per la percezione del numero *due* e del numero *quattro*, contemplati dalla mente a fronte a fronte dietro il rapporto de' sensi? Il numero concreto non sorpassa la virtù sensitiva, la quale apprende l' individuo e ogni collezione determinata di più individui. L'intelletto è naturato ad apprendere astrattamente la quiddità di ciò che se gli presenta. Non può egli dunque in quella rappresentanza sensibile dell' individuo e della collezione di più individui concepire la ragione di unità e di numero, che non è altro alla fine se non l' unità ripetuta? Formatosi poi un tal concetto, non può egli contemplare diversi numeri, ossia ripetizioni più o meno estese dell'unità, e paragonandoli tra loro scorgerne i mutui rispetti? Perchè dunque ricorrere di salto a Dio ed invocar sì gran macchina, con manifesto pericolo di trascorrere in altri perniciosissimi errori; e non cercare piuttosto la ragion prossima degli effetti naturali nell'ordine stabilito da Dio e nell'efficacia da Lui comunicata alle cause seconde?

lorsque nous voyons des vérités éternelles, non que ces vérités soient Dieu, mais parce que les idées dont ces vérités dépendent sont en Dieu : peut-être même que S. Augustin l' a entendu ainsi. Luogo di sopra citato.

ARTICOLO XII.

Il Cardinale Gerdil e l' Ontologismo.

115. Uno de' più chiari nomi, onde si fanno forti gli ontologi per accreditare le loro teoriche, si è il celebre Cardinale Gerdil, gloria non meno d'Italia che dell'inclito Ordine dei Barnabiti. Il fondamento, su cui si appoggiano, si è il trovarsi tra le opere dell'insigne filosofo due suoi scritti, nei quali si sostiene spiegatamente la dottrina del Malebranche, che noi vediamo ogni cosa in Dio [1]. Sarà bene soffermarci alquanto a chiarire un tal punto, per l'importanza non solo storica ma altresì filosofica che contiene.

§. I.

Onde fu mosso il Gerdil ad abbracciare l'opinione del Malebranche.

116. Il Gerdil sorgeva in un tempo che la filosofia scolastica, quasi caduta sotto i colpi dei riformatori, giaceva nell'obblio e nel disprezzo pressochè universale di quanti avean nome e grido di sapienti. I sofisti del secolo decimottavo, senza avere neppure il merito d'averla combattuta, gavazzavano sulle sue rovi-

1 L'uno di questi scritti porta il titolo di *Principii metafisici*, l'altro di *Difesa del sentimento del P. Malebranche sulla natura ed origine dell'idea contro l'esame di Locke*. Amendue si trovano insieme in un libro stampato in Bologna in questo anno 1856. Ma nella edizione napoletana cominciata nel 1853, il primo opuscolo si trova nel tomo terzo come parte di un'altra opera del Gerdil che portava quasi il medesimo titolo (*Principii metafisici della morale cristiana)*, e che fu dall'Autore lasciata inedita; il secondo poi si trova nel tomo I, e vivente il Gerdil fu stampato la prima volta in Torino nel 1748.

ne e si adoperavano a spegnerne per fin la memoria. Il Gerdil adunque, educato secondo ciò che eravi di meglio nella scienza d' allora, usciva dalla sua prima istituzione scientifica con la testa cinta delle opinioni di Cartesio. A lui il novatore francese si appresentava qual padre della rigenerata sapienza; qual Socrate dell' era novella [1]. Egli il seguiva fedelmente in quasi tutti i punti di dottrina filosofica. I corpi ridotti a materia e moto; le qualità sensibili non esistenti negli obbietti, ma nell' anima; l' anima sola, non l' umano composto, subbietto delle sensazioni; l' essenza dello spirito riposta nel pensiero attuale; lo spirito unito al corpo quasi assistente o motore; questi e simiglianti dommi di pretto cartesianismo formavano come le fila maestre del sistema che appariva al Gerdil come verace e soda sapienza [2].

Così disposto nella mente egli saliva tuttavia giovanissimo, cioè in età non ancora giunta al quarto lustro, la cattedra filosofica, e di là gittava un rapido sguardo ad osservare lo stato del mondo [3]. E che cosa egli scorgeva? Scorgeva il Sensismo lockiano correre da per tutto il campo a guisa di trionfante; e svolto per opera degli enciclopedisti francesi nelle sue ultime conseguenze, levar da per tutto bandiera d' incredulità e di materialismo [4]. Tanta lordura della scienza e tanto pericolo della Religione non potevano non vivamente commuovere quel cuore sì elevato e sì fervente per la gloria di Dio. Egli che ancor fanciul-

1 Vedi il suo opuscolo de' *Principii Metafisici*.

2 Si consulti la *Difesa* ecc. e si vedranno queste dottrine da lui espressamente professate.

3 Si vegga l'eccellente vita del Gerdil scritta dal chiarissimo DON GIOVANNI PIANTONI Barnabita. Roma 1851. In essa si narra come quel meraviglioso ingegno, compito il corso filosofico e teologico, venne nell' età di soli 19 anni promosso all' insegnamento filosofico in Macerata, e l' anno seguente in Casale di Monferrato; d'onde dopo sette anni, cioè nel 1750 fu chiamato alla Regia Università di Torino.

4 Si sa come l'Elvezio nel ritrattare vicino a morte i suoi errori, si scusò con dire non aver egli fatto altro che derivare le conseguenze che conteneansi ne' principii del *Saggio sull' intendimento umano* del Locke.

lo non si era potuto contenere dall'entrare in disputa in Ginevra con un'intera scolaresca di teologi per difesa della fede [1], allevato poscia in uno de' più virtuosi e zelanti Ordini religiosi che mai illustrassero la Chiesa; immagini ognuno di quanto ardore dovesse sentir caldo il petto, e da qual santa impazienza commosso ad opporsi tosto alla irrompente corruttela. Ma il magnanimo giovinetto non avea, come dicemmo, altre armi alla mano che la filosofia del Cartesio.

117. Or la filosofia del Cartesio, se dall' un de' lati conduceva al Lockianismo, non presentava dall' altro, chi abborrisse quella sozzura, se non la dottrina del Malebranche. L' uno o l' altro di questi sistemi era inevitabile a chiunque partiva da que' principii. E vaglia il vero, rotta per Cartesio ogni vera sostanziale unione dell' anima col corpo, erasi aperto tra questi elementi costitutivi dell' uomo come un abisso, impossibile a valicarsi altrimenti che o col Sensismo o con la Visione in Dio. Perciocchè se l'*Io* umano è il solo spirito, imprigionato non si sa perchè nella glandola pineale, per regolar quinci mediante i nervi il movimento del corpo; egli è chiaro non potere in esso provenire in altra guisa le prime conoscenze che o come copie ed effetti d' impulsi meccanici, o come prodotti dell' azione spirituale d' un principio superiore. L'anima nell'uomo di Cartesio o è rivolta al proprio corpo, e quivi non può leggere altro che le impressioni organiche cagionate dalla circostante natura; o se vuol sollevarsi più alto, dee porsi in diretta comunicazione con qualche altra sostanza spirituale, che, se non è l' intelletto separato di Averroe, convien che sia Dio stesso. Ecco la necessità del Malebranchianismo a chi, saldo nei principii cartesiani, abborrisce il basso e svilente empirismo. Non è dunque meraviglia se il Gerdil, posto nelle condizioni che dicemmo più sopra, volgesse l'animo alla teorica del Malebranche, come ad unico porto di salute in quella tempesta che gli si parava dinanzi.

1 Vedi la vita del Gerdil testè citata, *Parte prima*, pag. 9.

Egli è vero che codesto misticismo filosofico era pregno ancor esso di gravissimi errori, siccome quello che nelle mani de' trascendentali alemanni dovea alla fine trasformarsi in panteismo. Ma il Gerdil non avea per anco sotto gli occhi una tale trasformazione, e sarebbe stato simigliante a miracolo che un giovinetto di primo pelo l' antivedesse per puro discorso *a priori*. Massimamente che egli si sentiva sonare all'orecchio ben altri preconii di quella dottrina; come ne fa fede egli stesso riferendo le profezie di chi dal sistema del Malebranche gl' imprometteva grandissimi beni [1]. Costretto dunque a risolversi in fatto di dottrina per combattere il traripante Sensismo, non dubitò di abbracciare il Malebranchianismo nei due opuscoli mentovati; giacchè in quelle condizioni non gli restava altro partito. Ma, come detto è, ei fu trascinato a tale scelta dallo stesso suo zelo contra gli errori del secolo, e quando in età non ancor giunta al quinto lustro non avea altri presidii in filosofia che la dottrina cartesiana. Il che vuolsi accuratamente avvertire; perchè molti nel giudicar del Gerdil vanno soggetti come a una specie d' illusione ottica, congiungendo e quasi unificando tra di loro due punti disparatissimi. Essi volgono il guardo a lui già Cardinale, già filosofo maturo, già scrittore consumato negli anni e nella scienza; e trasferiscono, senza badare ad altro, sì grande autorità ai due opuscoli fin qui ricordati. Giustizia vuole che si distinguano i tempi e le persone anche a rispetto di un medesimo individuo. Per essere giusti dee dirsi non il dottissimo, il vecchio, il Cardinale Gerdil; ma l' ancor levita Gerdil, il giovinetto Professor di Casale, autore dei *Principii metafisici* e della *Difesa del Malebranche*.

1 Ecco le parole del Gerdil: « Ho spesso udito dire da un uomo di raro « ingegno e versato parimente e nelle conoscenze della religione, e ne'prin- « cipii della filosofia, che verrebbe forse ancora un tempo, in cui la dottrina « del P. Malebranche saria utilmente adoperata contro quello spirito di li- « bertinaggio, il quale è omai soprabbondantemente reso pubblico e paten- « te ». *Difesa ecc.* Dissertazione preliminare n.° 29.

§. II.

L'Avvertenza aggiunta dal Gerdil alla nuova edizione della sua opera dimostra aver egli rinunziato all' Ontologismo.

118. Senonchè il discorso da noi fatto testè poco o nulla varrebbe contro la pretension degli Ontologi, se il Gerdil avesse nella sua carriera scientifica continuato a professare l' Ontologismo, da lui una volta abbracciato. In tale ipotesi è chiaro che la dottrina de' suoi primi anni sarebbe quella altresì dell'età provetta, e gli Ontologi avrebbono diritto ad annoverarlo nella loro schiera. Ma questo appunto è falsissimo; giacchè il Gerdil proceduto innanzi nelle speculazioni filosofiche e nella lettura de' Padri, e diventato più cauto in fatto di dottrina per l'assistenza massimamente alle Congregazioni romane, pensò intorno all' origine della conoscenza assai diversamente da quello che ne avea pensato nei primordii del suo magistero. Il primo argomento, di cui ci varremo per dimostrare questa nostra affermazione, ci è suggerito dall' Avvertenza che egli già vecchio e Cardinale volle porre in fronte alla sua difesa del Malebranche nella nuova edizione di tutte le sue opere, fatta nel 1787. L' Avvertenza incomincia così: *L'Autore pubblicando quest' opera, lavoro della sua più fresca gioventù, dichiarò bene che egli l'avea intrapresa per desiderio non tanto di sostenere il sentimento del Malebranche, quanto di mettere in chiaro la frivolezza degli argomenti co' quali ha preteso il Locke di confutarlo.* Sostiamo alquanto a considerar questo esordio. Perchè vuole il Gerdil che il pubblico sia avvertito d' aver egli dettata quell' opera nell' età giovanile? A niuno per fermo verrà in mente che egli abbia ciò fatto per mostrare che fin dagli anni più freschi era autore di opere poderose. In un uomo di quella virtù e gravità che era il Gerdil, e già celebratissimo per tanti e sì svariati volumi dati alla luce, il sospettare simile debolezza sarebbe, nonchè temeri-

tà, ridicolaggine. Oltre a che se ciò fosse, avrebbe egli dovuto premettere tale Avvertenza non alla difesa del Malebranche, ma all' altra sua opera dell' immaterialità dell' anima contro Locke, che fu veramente la prima da lui pubblicata [1]. Quella dichiarazione adunque non può aver altro senso, se non di scusare presso i lettori le imperfezioni ch' egli ravvisava in quell' opuscolo, avuto riguardo all'età in che lo scrisse. Che poi codeste imperfezioni si riferissero alla dottrina dell' Ontologismo assai si conosce da quello che il Gerdil soggiunge, aver egli avuto in animo piuttosto di confutar Locke che di difendere Malebranche. E veramente ogni tratto dell'opera presenta sempre due aspetti: l'uno contra Locke, l'altro in favore di Malebranche. Il Gerdil adunque conferma quella prima parte, ma non vuol rendersi mallevadore della seconda; anzi espressamente dichiara non entrar essa nel suo scopo diretto e principale. Chi non vede la gran mutazione che cogli anni erasi operata in quella mente, quanto sublime altrettanto ingenua, a riguardo del Malebranche? Questi non è più per lui il novello Platone, il perfezionatore del sistema di S. Agostino, il filosofo per eccellenza. È uno scrittore il quale ha presentato il suo *sistema sotto un punto di vista troppo vago e a concepirsi difficile*, che *per esporsi correttamente* ha mestieri di *maggior precisione* e *semplicità*.

119. Il simigliante dee dirsi, se si riguarda a quell' altro punto dell'*Avvertenza*, nel quale il Gerdil si separa dalla teologia del Malebranche. « L' Autore di questa difesa, egli dice, non ha in « conto veruno adottati i sentimenti particolari dell' Autore del « libro dell' *Azione di Dio sopra le creature* [2] ». Il Malebranche in quel libro non avea fatto altro che applicare la sua filosofia a diversi capi della scienza teologica. Se non vogliamo supporre che egli stesso non intendesse i suoi principii o non sapesse farne le debite applicazioni, bisogna dire che gli errori che ne de-

1 Vedi la vita del Gerdil citata più sopra.
2 Ivi.

dusse son veri frutti di quella pianta. Ora il Gerdil dice espressamente di ricusar questi frutti. Dunque egli viene implicitamente a ripudiare anche la pianta. Sarebbe per verità graziosa una filosofia, la quale se si ferma in sè stessa è vera; ma se per poco si applichi alla teologia, diventa falsa! Il Gerdil rapporta il giudizio del Malebranche attribuito a Racine: *Quel prete dell' Oratorio quanto buon filosofo, altrettanto era cattivo teologo*. Ma che altro è la scienza teologica propriamente detta, se non il complesso delle conseguenze che nascono dal connubio delle verità razionali coi dommi della Fede? Ciò costituisce la Somma teologica di S. Tommaso; la cui dottrina, essendo in piena conformità colla dottrina de' Padri e della Chiesa, ne viene per conseguenza che i principii filosofici, da lui adoperati per ottenerla, deono esser verissimi. All' incontro questo stesso argomento prova la falsità di tutte quelle filosofie, che applicate allo svolgimento razionale delle verità religiose vi dànno erronee e cattive inferenze.

120. Ma ciò che massimamente dimostra avere il Gerdil in questa Avvertenza ripudiato l' Ontologismo, è per nostro avviso l'esposizione dei punti a che riduce il suo sistema ideologico. Sarà bene riportar per disteso tutto quel tratto, pregando i lettori a prestarvi seria attenzione. Egli afferma che il pensiero del Malebranche, qual egli intese di abbracciarlo, si riduce ai principii seguenti:

1. « Che nella percezione d' un oggetto convien distinguere « l'*affezione* dell'intelletto che percepisce, dalla *specie* ovvero im« magine intelligibile, che rappresenta l' oggetto medesimo al« l'intelletto.

2. « Che nella semplice percezione l' intelletto è passivo, se« condo l'antica massima adottata dopo Aristotile nelle scuole: « *intelligere est quoddam pati*. (S. Tomm. 1 p. q. 14, a. 2).

3. « Che questa prima operazione dell' intelletto, a cui si dà « in logica il nome di *semplice apprensione*, non è soggetta ad « errore come tutte le scuole ne convengono.

4. « Che tal semplice percezione è prodotta nell' animo dal-
« l'azione di Dio, non già nel senso che Iddio sveli ovvero pre-
« senti alla scoperta la sua assenza allo spirito umano in questa
« vita; a quella maniera che avverrebbe d' un quadro pieno di
« figure che si ponesse avanti gli occhi, e nel quale potrebbe cia-
« scuno fissare a suo bell' agio la vista sull' oggetto che più gli
« piacesse di contemplare; siccome pur molti l'hanno intesa die-
« tro l'espressione figurata di Malebranche, prendendo di là oc-
« casione di trattarlo da visionario; ma sì bene in questo senso,
« che Iddio, il quale contiene eminentemente le idee di tutte le
« cose, ne imprime colla sua azione sopra lo spirito la *somi-*
« *glianza intellettuale*, che è l'oggetto immediato della percezio-
« ne. Tale si è la dottrina che il P. Thomassin, fra gli altri, *ha*
« *creduto* riconoscere in un gran numero di passaggi di S. Ago-
« stino, de' quali *gli parve* impossibile dare una diversa inter-
« pretazione [1] ».

Lasciamo stare che qui il Gerdil già vecchio, e quando avea approfondite le opere di S. Agostino non nelle citazioni del Thomassin, ma *in fonte*, non asserisce più che l'Ontologismo del Malebranche, anche così ristretto, sia dottrina di quel gran Padre; ma solamente dice che così *ha creduto* il Thomassin. Lasciamo stare che rigetta spiegatamente l' Occasionalismo; giacchè chiama *operazione* dell' intelletto nostro la prima percezione (n. 3), e sol la dice passiva nel senso di S. Tommaso: *intelligere est quoddam pati; l' intellezione è in certo modo passiva* [2]. Lasciamo

1 *Avvertenza ecc.* Opera citata, pag. 67.

2 Vuolsi avvertire che questo detto aristotelico nel luogo di S. Tommaso citato dal Gerdil si trova come obbiezione, e il S. Dottore non lo rigetta ma lo spiega. Nella quistione poi 79 della prima parte della Somma, art. 2 ripete questo medesimo detto come autorità, ripetendo ancora la medesima spiegazione, che l'intendere sia passione dell'intelletto in questo senso soltànto, in quanto per essa l'intelletto vien perfezionato passando dalla potenza all'atto. Onde non ci è dubbio che in questo medesimo senso l'intende il Gerdil; non potendosi altrimenti spiegare perchè egli abbia allegato in suo favore un'ob-

stare che non parla più con disprezzo, ma con onore di Aristotile e delle Scuole, appoggiando alla loro autorità i suoi principii. Lasciamo stare, dico, tutte queste riflessioni, e solo restringiamoci a considerare il modo onde spiega l'origine della conoscenza. La prima operazione del nostro intelletto, egli dice, è la *semplice apprensione* (n. 3). In questa semplice apprensione, che è percezion d' un oggetto, bisogna distinguere l' *affezione* dell'intelletto, che percepisce, dalla *specie* ovvero immagine intelligibile che gli rappresenta l' oggetto (n. 1). Ora quando dicesi che la semplice percezione è prodotta nell'animo dall'azione di Dio, non vuolsi dire altro se non che Iddio produce nell' animo la *specie*, ossia la immagine intelligibile degli oggetti, la quale è simiglianza intellettuale dell' idea che Iddio contiene in sè stesso (n. 4).

Dunque pel Gerdil la nostra conoscenza non è più per l' immediata e diretta percezione dell' *essenza divina in quanto rappresentativa delle cose create;* ma è mediante alcune specie intelligibili che sieno simiglianze intellettuali delle idee divine. Ci dica qui ogni persona savia se questo possa più chiamarsi Ontologismo. L'Ontologismo, anche più mite, richiede assolutamente che per intuito o percezione diretta si conoscano gli stessi archetipi divini in loro stessi. Me ne appello allo stesso editor bolognese di quest' opera, il quale come per zelo della religione e della scienza imita ora i giovanili trasporti del Gerdil verso l' Ontologismo, così speriamo che voglia poscia imitarne i migliorati pensamenti dell' età senile. Ci dica egli se può più sussistere ombra di Ontologismo, quando tra Dio e l' intelletto nostro si fan passare come mezzi di cognizione specie intelligibili, ossia somiglianze intellettuali impresse nella mente nostra? Or ciò appunto il Gerdil stabilisce in questa Avvertenza: *Iddio il quale contiene eminentemente le idee di tutte le cose, ne imprime colla sua azione sopra lo spirito la somiglianza intellettuale, che è l'oggetto imme-*

biezione di S. Tommaso, se non dicendo che egli si appoggiava sopra quella parte di essa che dal S. Dottore si concedeva.

iato della percezione (Ivi n. 4). Si notino bene queste parole; sse dicono chiaramente che oggetto immediato della nostra *percezione* non sono le idee che Dio contiene in sè stesso, ma le loro *simiglianze intellettuali*, e che queste *simiglianze intellettuali* son quelle che in noi vengono prodotte da Dio. Qui non solo non ci è più Ontologismo, ma vi è piuttosto pericolo di Psicologismo.

121. L' editore napoletano delle opere del Gerdil per evitare tal conseguenza, ricorre all'espediente di postillare questo luogo con due noterelle, le quali mutano siffattamente il senso del discorso, che l'Ontologismo non debba soffrirne danno. Dove il Gerdil dice che *Iddio*, *il quale contiene eminentemente le idee di tutte le cose, ne imprime in noi la somiglianza intellettuale,* soggiunge nella nota: *questa passione dello spirito vuol chiamarsi intuito;* e dove il Gerdil dice che sì fatta *somiglianza intellettuale è l' oggetto immediato della percezione*, appone questa chiosa: *intendi della percezione attiva, cioè riflessiva*. In virtù di tale interpretazione l' Ontologismo resta sano e salvo; perchè il Gerdil non avrebbe detto altro se non che la riflessione percepisce l' intuito, e l'intuito è in noi impresso, cioè prodotto, da Dio; le quali due cose ammettonsi da tutti gli ontologi

Ma il vero è che codesta interpretazione non può aver luogo; perchè farebbe diventare vano il discorso del Gerdil, e per soprassello il porrebbe in contraddizione con sè medesimo. E per fermo, che cosa dovea dichiararci il Gerdil? I capi più principali, a cui riducevasi il sistema dell'origine delle idee, qual ei l'intendeva. Or il punto capitale in tal materia era appunto l' intelligibile immediato della percezione diretta e primitiva; ed egli invece di spiegarsi sopra di ciò, secondo che il lettore attendeva, ci avrebbe fatto sapere che la percezione riflessa ha per oggetto non una cosa estrinseca a noi, ma la previa percezione diretta. Tante grazie; era proprio questo il punto che ci tenea sospesi! E presso chi è stata mai quistione se la percezione diretta sia obbietto della riflessa? Quello che importava di sapere si era in che modo avviene la percezione diretta: se per imme-

diata presentazione degli archetipi divini, o per produzione in noi di specie intelligibili. E veramente intorno a tal punto, qual fosse l' obbietto della percezione diretta, erasi aggirato tutto il discorso del Gerdil; giacchè egli si proponeva di chiarire in che senso intendeva modificare o spiegare il sistema del Malebranche.

Egli avea detto: Nella percezione bisogna distinguere l'affezione dell'intelletto, che percepisce, dalla specie intelligibile che gli rappresenta l' oggetto. In codesta percezione l' intelletto è passivo. Questa prima operazione dell'intelletto non è soggetta ad errore. Fin qui, come ognun vede, avea parlato della percezione diretta; segnandola altresì col nome di *prima operazione dell'intelletto*. Or come muta di botto il senso della parola *percezione* senza darne verun avviso, e il muta appunto allorchè attendevasi che chiarisse l' ultima e capital parte, cioè come in noi la percezione, di cui aveva innanzi parlato, si originasse? Ma il vero è che egli nol muta; e ciò apparisce manifestamente dalle parole con le quali prosiegue: *Tal semplice percezione* (parla dunque della medesima di cui avea parlato finora) *è prodotta nell' anima dall' azione di Dio.... in questo senso che Iddio, il quale contiene eminentemente le idee di tutte le cose, ne imprime in noi la somiglianza intellettuale, che è l'oggettò immediato della percezione.* Qual lettore di buona fede non vede che in quest' ultimo periodo la voce *percezione* è presa nello stesso senso in che era stata presa più innanzi, cioè per la diretta? Il medesimo vuol dirsi dell'altra frase: *simiglianza intellettuale;* la quale certamente è quella stessa che nel primo periodo avea chiamata *immagine intelligibile* ovvero *specie*. O non saranno sinonime tra loro: *immagine intelligibile* e *simiglianza intellettuale?* Dunque l'azione di Dio qui pel Gerdil consiste non in ciò che Dio sveli *la sua essenza,* o ci ponga immediatamente sotto gli occhi dell'intelletto i suoi archetipi eterni; ma consiste in ciò che in noi ne produca una rappresentazione ideale che ne reca l' impronta. Così la percezione potrà nomarsi passiva in senso analogo a S. Tommaso da lui citato con quel testo: *intelligere est quoddam pati;* in quanto, co-

me dice il S. Dottore, benchè l'intellezione sia attiva, perchè azione vitale, nondimeno per essa l'intelletto si trasmuta e passa dalla potenza all' atto in virtù della specie intelligibile onde è informato [1].

È strano dunque e contrario a tutto il contesto convertire in *intuito* la *simiglianza intellettuale,* di cui parla il Gerdil nella sua Avvertenza. Ma dov' anche ciò si potesse, che cosa si guadagnerebbe? Nulla. Imperocchè o per *intuito* s'intende una percezione, o qualche cosa anteriore alla percezione. Se qualche cosa anteriore alla percezione; essendo essa chiamata dal Gerdil nel luogo citato, *simiglianza intellettuale*, sarà lo stesso che la *specie intelligibile* degli Scolastici, e la differenza consisterà nelle sole parole. Se poi s' intende una percezione; saremo da capo senza pro per l'Ontologismo. Imperocchè secondo il Gerdil *nella percezione convien distinguere l' affezione dell' intelletto che percepisce, dalla specie ovvero immagine intelligibile che rappresenta l' oggetto.* Noi dunque dimandiamo quale di questi due elementi s' intende qui imprimersi in noi da Dio? Se la *specie;* resterà di bel nuovo fermo che Iddio produce in noi *specie intelligibili,* e la differenza sarà nel nome solo. Se per contrario si dice che l' affezione dell' intelletto percipiente; sarà curioso che il Gerdil le dia il nome di *simiglianza intellettuale,* che è proprio secondo lui dell' altro elemento, cioè della *specie,* di cui afferma esser sinonimo *immagine intelligibile.* Converrebbe dunque pensare che egli nel quarto punto avesse obbliato quel che avea detto nel primo; la qual cosa quanto sia ingiuriosa al Gerdil, non è chi non vegga. Oltrechè se pel Gerdil l'intuito è e può dirsi *simiglianza intellettuale;* cade per terra il fondamento della *difesa del Malebranche,* che consiste appunto nel negare che l' affezione dell' intelletto che percepisce sia rappresentativa.

1 *Summa theol.* I p. q. 14, a. 2 ad 2.

§. III.

Le posteriori opere del Gerdil dimostrano avere egli abbandonato l' Ontologismo.

122. Finalmente un assai sodo argomento dell'avere il Gerdil abbandonata in progresso di tempo la teorica del Malebranche può ricavarsi dall'esame delle sue posteriori scritture. Egli è vero che nei lavori vicini di tempo alla *Difesa* del Malebranche si trovano proposizioni che mostrano che il Gerdil tuttavia persisteva nella medesima opinione. Siane esempio questo tratto delle Istituzioni di filosofia morale [1], in cui dopo aver detto che la legge naturale è in noi una irradiazione e partecipazione della legge eterna, soggiunge: *Quod si quis mente paulo magis philosophica praeditus eius irradiationis propriam, non metaphoricam; distinctam, non confusam; determinatam, non generalem notionem requirat: hanc suppeditabit Malebranchii sententia de idearum natura et origine, quam ipsi libro de hac re edito adversus Lockium vindicavimus* [2]. Ma a seconda del suo procedere innanzi negli anni queste reminiscenze del sistema della sua prima gioventù sparirono, per guisa che nessun vestigio di Ontologismo si scorge in tutte le altre voluminose sue opere. Codesto argomento è stato trattato con molta accuratezza dal sig. Sanseverino, professore di filosofia morale nella R. Università di Napoli. Egli, mostrando la falsità di quella volgare credenza che il Gerdil debba riputarsi Malebranchiano, dice appunto così: « Mettendo da parte questi « primi lavori del Gerdil, è fuor d'ogni dubbio che il giovane « professore di Casale procedendo nelle sue letture e nelle sue « meditazioni, mutò del tutto sentenza; perciocchè in tutte le

1 Queste Istituzioni furono da lui dettate quando da Casale fu trasferito alla cattedra di filosofia morale nell'Università di Torino.

2 *Philosophiae moralis Institutiones*, Disp. 3, c. 5, n.° 82.

sue opere posteriori insegnò intorno all' origine delle idee una teorica affatto diversa dalla malebranchiana, e mirante non ad abolire, ma a perfezionare in qualche modo quella del filosofo inglese. Basta scorrere i molti volumi delle sue opere per convincersi del fatto che qui accenniamo [1] ». E nel vero con esse alla mano il prelodato professore si fa a dimostrare ampiamente la sua affermazione. Noi, per la ristrettezza del tempo e per non infastidire di soverchio i lettori, non possiamo istituire un somigliante esame; ma ci basterà darne un saggio con una sola di tali opere che più intimamente si colleghi con la quistione sopra l'origine delle idee. Sia questa quel magnifico scritto del Gerdil intitolato : *Della origine del senso morale*, ossia *Dimostrazione che vi ha nell'uomo un naturale criterio di approvazione e di biasimo, riguardante l' intrinseca morale differenza del giusto e dell'ingiusto; il quale unitamente alla nozione dell'ordine e del bello nasce dalla facoltà che ha l' uomo di conoscere il vero* [2]. Come ognun vede, il titolo stesso suona ben altro che Ontologismo; stantechè non la diretta percezione degli archetipi divini, ma la facoltà che ha l' uomo di conoscere il vero è detta sorgente del criterio morale. Ma percorriamo l' opera in sè medesima. In essa il Gerdil comincia dal chiarire in che modo nascono in noi le idee più principali e generiche; e lungi dall' andarle a pescare in non so quale intuito o visione dell'Assoluto, le fa derivare dalla riflessione dell' animo sopra le proprie operazioni e sopra le rappresentanze de' sensi. Ecco le sue parole : *Per quel senso per cui è l'uomo consapevole a sè stesso de' suoi pensieri venendo a riflettere sulle operazioni sopra descritte e su gli oggetti di esse, acquista molte idee astratte, cioè l'idea dell' unità e della distinzione o pluralità, l' idea dell' identità e diversità, della somiglianza e dis-*

1 *I principali sistemi della Filosofia discussi con le dottrine de' Santi Padri e de' Dottori del medio evo*. Napoli 1850. *Appendice*. Il Cardinale Gerdil è veramente Malebranchiano?

2 È posta nel primo volume dell'edizione napoletana del 1853 poco dopo la *Difesa del Malebranche;* onde ne spicca più limpida l' opposizione.

somiglianza, del più e del meno; idee che esprimono i sommi generi delle relazioni delle cose tra di loro; e finalmente l' idea del bene e del male, destata immediatamente dalle sensazioni grate e moleste, e trasportata indi agli oggetti capaci di produrle in noi [1]. Dove è qui l'intuito? Dove gli archetipi divini da noi immediatamente e direttamente contemplati? Si dirà forse che questo intuito è espresso per la voce *sensazione*, come più sopra si voleva che fosse espressa per la frase *somiglianza intellettuale?*

Nello svolgimento poi e nell' applicazione ch'egli fa di codesto principio, non ha un sol vocabolo che senta di Ontologismo; sicchè sembra non essere il medesimo Gerdil che dettò l' opuscolo della *Difesa del Malebranche*. E di vero se egli nomina Aristotile, il chiama *grande;* ed a' suoi argomenti appoggia l' immaterialità dell' anima e alla sua autorità i principii che stabilisce. Se definisce l' idea, dice non esser altro che la rappresentazione d' un oggetto che fassi allo spirito, e ripone la percezione nell'atto con cui si forma dallo spirito tale rappresentanza, ovvero nell'atto con cui tal rappresentanza ricevendosi in noi vien appresa e ravvisata [2]. Se parla dell' esistenza di Dio, la deriva per raziocinio *a posteriori;* giacchè ne fonda le prove nella coscienza che abbiamo della nostra mutabilità [3], e nell' essere senza numero gl'intelligibili, i quali per conseguenza debbono supporre *a parte rei* un'intelligenza infinita che li comprenda [4]. Se parla della verità, nega che il suo *essere metafisico* sia un *essere assoluto* in sè stesso; ma la fa unicamente consistere nelle relazioni da noi scorte negli

1 §. 1. Si legga tutta l' analisi quivi istituita delle accennate idee, e si troverà una lampante conferma di ciò che affermiamo.

2 « Chiamo idea codesta rappresentazione di un oggetto qualunque che « fassi allo spirito, per la quale lo spirito il conosce. »

« Chiamo percezione l' atto per cui o forma lo spirito a sè stesso una tale « rappresentazione, o la riceve da estrinseca impressione e tutt' insieme « l' apprende e la ravvisa ». Ivi *Prop.* V.

3 Prop. VIII.

4 Prop. IX, *Corollario* III e Prop. XXVII *Scolio*.

obbietti delle nostre percezioni [1]. Se stabilisce la immutabilità del vero, la fa nascere da ciò che ogni idea è quel che è, e però dà luogo a rispetti immutabili. Se discorre della indipendenza delle verità geometriche dal nostro arbitrio, la ricava da ciò che l'*idea dello steso è cagionata in noi dalla sensazione, e così cagionata contiene in sè essenziali determinazioni che non soggiacciono all' arbitrio dello spirito; essendo essenziale allo steso l' aver tre dimensioni, nè potendosene fingere nè più nè meno* [2]. Si paragoni di grazia tutta questa dottrina con quella dei due suoi opuscoli giovanili, e si giudichi senza spirito di parte se il Gerdil non si manifesta altr'uomo da quel che fu ne' suoi primi anni. Qui non una parola, non un cenno di visione in Dio, non una rimembranza dell'essenza divina in quanto rappresentativa delle cose create. Che più? neppure una semplice citazione della celebre *Difesa del Malebranche*. E nondimeno l'argomento per sè richiedeva che si scoprissero i primi fonti e originarii della conoscenza; giacchè si trattava di mostrare la formazione in noi de' più fondamentali e primitivi concetti. E quello che diciamo di quest' opuscolo, si può dire del pari di tutte le altre opere del Gerdil, dettate da lui quando coll' età era proceduto altresì nella scienza e nella maturità del giudizio; e quando lo strettissimo contatto col senno romano gli avea fatto scorgere i pericoli che si annidano in certe teoriche, in vista innocenti e pie. Da quel tempo innanzi l'origine dell' idee, alla quale egli costantemente attiensi, non è più la malebranchiana e neppure è la lockiana; ma sembra essere quella, a cui avea già accennato nel principio VII del primo libro de' suoi Principii metafisici, stabilendo questa proposizione: *La conoscenza dei rapporti, dell'ordine, della convenienza, della bel-*

1 « Quindi non è da volersi figurare l'*essere metafisico* della verità come un « *essere assoluto* in sè stesso... Questa verità non ha altro essere se non un « essere puramente relativo, consistente nel rapporto che risulta dalla com- « parazione delle idee ». Prop. X, *Cor.* I.

2 Ivi, *Corollario* III.

lezza degli oggetti è diversa dalla percezione di questi stessi obbietti: così, quantunque si potesse concedere che tutte le idee ci vengano dai sensi, non seguirebbe che la conoscenza dei rapporti che sono fra queste idee vengaci dai sensi. Questa sentenza che già gli riluceva alla mente, anche quando aderiva al Malebranche, andò poscia chiarendosi e rafforzandosi in lui passo passo che si scostava dagli opinamenti del metafisico francese, fino a diventare suo proprio sistema.

Noi non ci fermiamo più distesamente sopra codesto punto; ma preghiamo i lettori a consultare spassionatamente tutte le opere filosofiche dettate dal Gerdil in età matura e date da lui stesso alla luce, per convincersi che, tranne i primi anni, egli in fatto di origine della conoscenza seguì dottrine diversissime da quella del Malebranche. Onde gli farebbe grandemente ingiuria e mal rappresenterebbe la mente dell'illustre filosofo chiunque, ponendo in non cale la dottrina costante di tutta la sua vita scientifica, volesse assolutamente rappresentarlo come ontologista, perchè nella verde età si trovò avere scritti due opuscoli, l'uno de' quali non volle stampare ma lasciò inedito, l'altro fu da lui bastevolmente ritrattato nell'*Avvertenza*, di cui discorremmo più sopra.

123. Ma sopratutto è ingiurioso al Gerdil ciò che afferma l'editor bolognese: crollar logicamente la scienza morale, se non si appoggia all'intuito ontologico. Nell'opera, di cui ragioniamo il Gerdil cerca appunto l'origine del criterio morale per l'essenzial differenza tra l'onesto e il turpe, e non lo ripone in altro se non nell'ordine che risulta dai rapporti necessarii delle cose, ravvisati non in Dio ma nelle cose stesse. Si legga il § III, in cui scende l'Autore a stabilire in che consista il senso morale e la immutabile forma dell'onestà, e si vedrà come egli deriva l'idea di bene e di male dalla ragione di convenienza o disconvenienza che noi discopriam nelle cose, in quanto riferisconsi al nostro essere ed al fine per cui siamo creati. Onde stanzia questa propo-

sizione: *Quando l' uomo ravvisa e discerne l' ordine, ovunque ciò sia, anche in oggetti, che a lui in niuna maniera appartengono, egli è naturalmente portato ad approvarlo ed a compiacersene.* Di che deduce, qual corollario, che essendo un tal ordine fondato nella natura degli esseri creati, le cui relazioni sono immutabili; immutabile è la differenza tra il turpe e l' onesto. In tutto poi il discorso non ricorre ad altre fonti che alle percezioni sensibili e alla facoltà di conoscere il vero, cioè alla facoltà di scoprire i diversi rispetti che le cose hanno tra loro.

Ora è egli credibile che un uomo, il quale serbasse nell' animo alcun' ombra o alcun vestigio di Ontologismo, potesse parlare e filosofare in tal modo? Se il Gerdil non avesse mai scritta la *Difesa del Malebranche* e l' opuscoletto dei *Principii Metafisici*, si potrebbe mai cavare dalle altre sue opere argomento per persuadere che egli si fosse mai sognato l' Ontologismo? E se la cosa è così, qual arte critica, o qual naturale buon senso insegna che la dottrina d' un Autore si debba giudicare non da venti volumi scritti in età matura, ma da due opuscoli dettati in giovinezza?

Conchiudiamo: Il Cardinale Giacinto Sigismondo Gerdil è tal sapiente, che dee senza contrasto riputarsi come il più gran filosofo del secolo scorso. Egli non ha mestieri de' due suoi opuscoli giovanili per mantenersi in quella splendida rinomanza, a che lo sollevarono la virtù del suo animo e la sublimità dell' ingegno. Venti volumi di svariatissime opere, in quasi tutti i rami del sapere umano, sorgono monumento non perituro di quella mente enciclopedica, e somministrano agli studiosi larga vena di profonda e soda dottrina. L' aver prima professato e poscia abbandonato il sistema del Malebranche lungi dal detrarre alla sua gloria, la fa splendere di più smagliante luce, perchè mostra vie meglio la serenità di quella mente e il suo spassionato e sincero amore del vero. Nondimeno anche quei due opuscoli giovanili concorrono alla sua riputazione; perchè sebben fondati sul falso

e appoggiati a ragioni facilissime a risolvere, son nondimeno scritti con tanta lucidità di esposizione e sottigliezza di raziocinio, che appena sarebbero potuti esser frutto di filosofo consummato, e come *ex ungue leonem* rivelano di buon'ora in quella giovinetta penna un futuro scrittore da tener luogo tra i primi.

ARTICOLO XII.

Esame degli argomenti recati dal Gerdil in difesa del Malebranchianismo.

124. Bene sta, potrebbe dire taluno; sia pure che il Gerdil abbia nell'età matura rinunziato all'Ontologismo, da lui professato in giovinezza; ciò non porta altra iattura che quella del suffragio di un nome illustre. Ma le intrinseche ragioni, che egli arrecò a sostegno del sistema nella sua celebre Difesa del Malebranche, non si snervano per questo; e finchè non vengono dimostrate false, esse continueranno a rafforzarlo.

Veramente io non vorrei concedere, a chi così favellasse, che dal mutamento di opinione del Gerdil non venga in nulla stremato il valore degli argomenti da lui prima recati a pro dell'Ontologismo. Imperocchè non può ammettersi che egli disdicesse poscia il sistema, senza ammettere ad un tempo che egli abbia giudicate labili e vane le prove che prima glielo avevano persuaso. Ed ognun vede che il giudizio d' una mente così profonda non può non essere di grave peso nella bilancia. Del resto checchè sia di ciò; codesta replica non importa altro se non l' invitarci a discutere in sè stesse le ragioni, che il Gerdil da giovinetto dettò in difesa dell' Ontologismo. Noi di buon grado accettiamo l'invito; e tanto più volentieri, in quanto siffatte ragioni sono quelle appunto di cui bene spesso si valgono gli odierni ontologi per propugnare la loro dottrina.

La precipua cura del Gerdil fu posta nel chiarire e francheggiare dalle oppugnazioni del Locke le dimostrazioni malebranchiane, contro le quali ragionammo più sopra. Oltre a ciò, tre ragioni egli apporta del suo a difesa dell' Ontologismo; e queste noi esamineremo in tre distinti paragrafi.

§. I.

Prova tolta dalla natura della percezione.

125. La prima ragione della quale il Gerdil conforta l' Ontologismo si è che le nostre percezioni non sono rappresentative. D' onde inferisce che non potendo altrimenti spiegarsi la conoscenza, se non in virtù di simiglianze intellettuali; uopo è ricorrere alle idee stesse divine, le quali ci rappresentino la natura delle cose e le loro immutabili relazioni.

Il fondamento, a cui egli si appoggia, si è che i Beati in cielo veggono Dio con percezione non rappresentativa; il che dimostra che la percezione non involge essenzialmente la rappresentanza dell'oggetto; giacchè quel che appartiene all'essenza di una cosa, non può levarlesi [1]. Dunque non ci è ragione per cui le per-

1 « Io penso, essere indubitato, e tutti i teologi ne convengono, che « nella visione beatifica i Beati non potrebbero vedere Iddio per una sem- « plice *percezione rappresentativa* della sua essenza, come, secondo il si- « gnor Arnaud, la percezione che io ho del sole è una modalità dell' anima « mia, essenzialmente rappresentativa del sole; ma che per vedere Iddio a « faccia a faccia sia d' uopo che l' essenza di Dio sia l' oggetto immediato di « questa visione o percezione; e insomma, come parla S. Tommaso (p. I, « q. 12, a. 5) sia d'uopo che l'essenza di Dio, sia come la forma intelligibile « dell' intelletto: *Cum aliquis intellectus creatus vidit Deum per essentiam, « ipsa essentia Dei est forma intelligibilis intellectus.* Di più tutti i teologi « consentono con lo stesso S. Tommaso (art. 8 e 9) che l'intelletto il quale « vede Dio, vede altresì in Dio, almeno in parte, le essenze delle cose crea- « te, che sono contenute eminentemente nella essenza di Dio; in guisa che « questa divina Essenza, la quale contiene in sè tutta la perfezione e la rea-

cezioni, che noi abbiamo quaggiù debbano essere rappresentative; e piuttosto ci è ragione perchè non sieno. Conciossiachè la percezione in quanto alla sua natura è sempre la stessa, vuoi nella vita beata, vuoi nella vita presente; e però o in ambedue gli stati è rappresentativa o in nessuno. Al che s'aggiunge che la percezione, che noi abbiamo di una data verità, non differisce sostanzialmente da quella che ne hanno i comprensori nel cielo; i quali affermano certamente al par di noi che due angoli retti sono eguali tra loro. Dunque, se essi proferiscono un tal giudizio in virtù di percezione non rappresentativa, perchè il medesimo non dee dirsi di noi?

Da prima potrebbe osservarsi che anche supposta la verità di quella proposizione che la percezione de' Beati non sia rappresentativa; non ne segue per questo l'illazione che si pretende. Imperocchè potrebbe avvenire benissimo che il non essere rappresentativa la percezione de' Beati proceda dalla diversità dello stato in che essi si trovano in Cielo; e però quell' attributo sia essenziale alle nostre percezioni presenti, non attesa la generica

« lità, la rappresenta all'intelletto nella stessa maniera, nella quale colui che « vede uno specchio, vede altresì gli oggetti che sono in questo specchio « rappresentati. Io non mi trattengo a provare questa dottrina teologica; io « la suppongo e me ne servirò per difendere il principio del P. Malebran« che combattuto dal sig. Arnaud. Se fosse vero, come pretende quest'ulti« mo, che la percezione fosse una modalità dell'anima essenzialmente e per « la stessa sua natura rappresentativa del suo oggetto, ne seguirebbe che lo « spirito non potesse percepire un oggetto se non nella sua propria modali« tà; giacchè quello che conviene essenzialmente alla percezione, deve con« venire a qualunque percezione. Ora l'intelletto dei Beati non percepisce « l'essenza di Dio e le cose che vede in Dio nelle sue proprie modalità; giac« chè, come abbiamo accennato con tutti i teologi, nulla può rappresentare « all'intelletto l'essenza di Dio, se non questa essenza stessa, in quanto ella « è, come dice S. Tommaso, forma intelligibile dell'intelletto. Dunque egli è « falso che la percezione sia *essenzialmente* una modalità rappresentativa del « suo obbietto. » *Difesa del sentimento del P. Malebranche sulla natura ed origine delle idee contro l'esame di Locke*. Dissertaz. preliminare, N.° 22.

ragione di percezione, ma stante la vita organica; in quella guisa appunto che possiam dire il corpo nostro essere essenzialmente corruttibile, benchè non le competa più il corrompersi dopo la risurrezione finale. L' esser poi evidente che anche i Beati pensano come noi l'eguaglianza tra *due angoli retti*, prova soltanto che noi ed essi percepiamo la medesima verità; ma non prova mica che la percepiamo al medesimo modo e pel medesimo mezzo. Altrimenti se dalla medesimezza dell'obbietto fosse lecito inferire la medesimezza del modo e del mezzo di conoscenza; potremmo dedurre che la nostra percezione non solo è simile nella sostanza a quella de' Beati, ma è simile altresì a quella di Dio, essendo certo che anche Dio afferma la stessa cosa di due angoli retti, l' essere cioè eguali tra loro. Laonde, se il proposto argomento avesse forza, ne seguirebbe che la nostra percezione non solo non è rappresentativa, perchè non è tale quella dei Beati; ma ancora che è sostanziale e identificata colla nostra essenza, perchè sostanziale e identificata coll' essenza di Dio è la percezione divina.

Ma lasciamo stare siffatte considerazioni e supponiamo che quel raziocinio corra speditamente a rigore di logica; nondimeno esso non prova nulla, essendo falso il principio da cui prende le mosse. Imperocchè non è vero essere dottrina comune de'teologi che la percezione de'Beati in cielo non sia rappresentativa; anzi gran parte di essi, e segnatamente S. Tommaso, stabiliscono spiegatamente il contrario.

Quello che negano concordemente i teologi si è il farsi la visione beatifica in virtù di specie o forma intelligibile; ma la specie intelligibile per essi non è la percezione nè la rappresentanza ideale propria della percezione. La specie intelligibile precede l'atto conoscitivo ossia la percezion dell'oggetto e serve a fecondar la potenza e determinarla all' azione. Onde soleasi chiamare altresì *specie impressa*, perchè ricevevasi passivamente dall' intelletto, e ricevevasi come elemento determinativo alla conoscenza e però come immagine virtual dell' oggetto; in quella

guisa che il seme necessario a generare la pianta dicesi contenenza virtual della pianta.

Ma tutto ciò non ha che fare coll' atto della percezione, considerato formalmente in sè stesso. La rappresentanza ideale propria di esso atto appellavasi *specie espressa*, e più comunemente *verbo mentale*, che da S. Tommaso vien definito: *Conceptio rei intellectae ex vi intellectiva proveniens* [1].

Laonde dalla dottrina de' teologi non s' inferisce altro se non che la percezione o intellezion de' Beati non procede da alcuna *specie impressa*, cioè da alcun determinativo creato che informi l' intelletto e il muova ad emettere l' azione conoscitiva; bastando a ciò l'essere stesso divino che in modo ineffabile si congiunge con esso intelletto. Ma in niuna guisa può inferirsi che l' azione stessa conoscitiva, ossia la percezione, non sia rappresentativa. Anzi a dir propriamente, dalla loro dottrina dee inferirsi il contrario. E per verità, la miglior parte de' teologi, sotto la scorta di S. Tommaso, son tutti concordi a stabilire che i Beati comprensori proferiscono anche essi il verbo mentale e che in virtù del medesimo veggono Dio. Si consulti il Suarez nel Trattato *De divina substantia eiusque attributis*, e troverassi con ragioni ed autorità fermata questa tesi: *Videntes Deum verbum creatum producunt, quo Deum ipsum videant* [2]. E la ragione è chiara; imperocchè se il Beato intende Dio, per questo stesso lo esprime intellettualmente: e per conseguente proferisce il verbo, che non è altro se non un' espressione intellettuale dell' obbietto.

S. Tommaso favellando del verbo mentale, insegna che esso sempre si proferisce, sia che l' intellezione si faccia per *similitudinem*, cioè in virtù di specie impressa, sia per *essentiam*, cioè in virtù d' immediata unione con l'oggetto. Riferiamo per intero le sue parole: «Ogni intellezione in noi è qualche cosa che procede « realmente da un' altra, vuoi come i concepimenti delle quid-

1 *Summa theol.* p. I, q. 27, a. 1.

2 *Tractatus de Deo eiusque attributis* lib. 2, c. 11.

« dità di conoscenza mediata procedono dai concepimenti delle « quiddità di conoscenza immediata, vuoi come il concetto attua- « le procede dalla conoscenza abituale. E ciò è universalmente « vero di ogni cosa che da noi si conosca, tanto se *veggasi per* « *essenza*, quanto se veggasi mediante alcuna similitudine. Impe- « rocchè il nostro concetto è effetto dell' azione intellettuale; « sicchè anche quando la mente intende sè stessa, quel concet- « to non si confonde con lei, ma è una sua espressione, prodotta « dall'atto conoscitivo [1]. » Qui il S. Dottore non solo stabilisce come universalmente vero, *universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur*, che per la conoscenza si produce un'espressione dell' oggetto; ma determinatamente applica un tal domma alla conoscenza, non che astrattiva, ma intuitiva; *sive per similitudinem, sive per essentiam videatur*. Nè pago a ciò ne assegna ancora l' intima ragione con dire che effetto proprio dell' atto conoscitivo è appunto il concepimento ossia l' espressione ideale dell' obbietto: *Ipsa enim conceptio est effectus actus cognoscitivi;* sicchè eziandio quando l'animo intende se stesso, l'effetto di tale azione è un' espressione ideale del medesimo; *eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis*. E veramente, se la conoscenza è un discorso interno che lo spirito tiene con sè stesso; come può concepirsi atto conoscitivo, senza che per ciò appunto siavi un verbo ossia una parola mentale?

Or se la visione beatifica inchiude il verbo, inchiude per conseguenza una rappresentazione e immagine dell' obbietto. Imperocchè tutti i teologi, con S. Tommaso alla testa, s' accordano a

1 *Omne intellectum in nobis est aliquid progrediens realiter ab altero, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum a quidditatibus priorum, vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali cognitione. Et hoc universaliter verum est de omni quod a nobis intelligitur*, sive PER ESSENTIAM *videatur sive per similitudinem. Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi; unde etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum a notitia mentis*. Qq. Disp. Quaestio 4. *De Veritate*.

dire che il verbo è immagine e somiglianza della cosa intesa; e da ciò traggono ragione a spiegare perchè il Verbo Divino venga dall'Apostolo chiamato *Imago Dei invisibilis* [1]; *splendor gloriae et figura substantiae eius* [2]. Leggasi se non altro quell' articolo della Somma in cui S. Tommaso cerca: *utrum nomen imaginis sit proprium Filii*, e si vedrà come il S. Dottore a dimostrare che sì, non apporta altra ragione se non questa: che l'eterno Figlio procede dal divin Padre come verbo, di cui è propria la simiglianza: *Quia Filius procedit ut Verbum, de cuius ratione est similitudo* [3].

E qui l' argomento stesso ci porta a fare un' importantissima riflessione, ed è che chiunque nega che la percezione intellettuale sia di natura sua rappresentativa, viene ad opporsi a quasi tutta la schiera de' Padri e de' Dottori cattolici; i quali a spiegare in qualche modo l' ineffabile generazione del Verbo divino , si valgono come di similitudine dell' atto nostro intellettivo , pel quale produciamo in noi il concetto che è immagine ideale dell' obbietto. Non istaremo qui a rapportare tutte le loro autorità, ma bastino i due sommi lumi della scienza teologica, S. Agostino e S. Tommaso. Il Dottore d'Aquino si esprime così: « La processione del « Verbo in Dio ha ragione di generazione , perchè Egli procede « per via di azione intellettiva, che è atto di vita proveniente da « un principio congiunto al generato, e secondo ragione di simi- « glianza, perciocchè il concetto intellettuale è simiglianza della « cosa intesa [4]. » Il gran Vescovo d'Ippona poi in mille luoghi delle sue opere e segnatamente nei quindici libri *De Trinitate*, a farci intendere in qualche modo l'eterna generazione del divin Verbo

1 *Ad Coloss.* I, 15.

2 *Ad Hebr.* I, 3.

3 *Summa theol.* 1 p. q. 35. art. 2.

4 *Processio Verbi in Divinis habet rationem generationis; procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae et a principio coniuncto, ut supra iam dictum est, et secundum rationem similitudinis; quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae.* Summa theol. 1. p. q. 27, art. 2.

e la sua perfetta simiglianza col Padre, reca in mezzo l'esempio dell'animo nostro allorchè conoscendo sè stesso produce un verbo mentale, espressivo di ciò che intende: *Cum se mens ipsa novit atque approbat, sic est eadem notitia eius, ut ei sit par omnino et aequale atque identidem: quia neque inferioris essentiae notitia est sicut corporis; neque superioris, sicut Dei. Et cum habeat notitia similitudinem ad eam rem quam novit, hoc est cuius notitia est; haec habet perfectam et aequalem, qua mens ipsa quae novit est nota. Ideoque et imago et verbum est, quia de illa exprimitur, cum cognoscendo eidem exaequetur et est gignenti aequale quod genitum est* [1]. Dunque per S. Agostino, come per tutti i teologi, la notizia dell'oggetto, in quanto partorita in certa guisa dalla mente, si appella verbo; e per ciò stesso è immagine dell'oggetto, perchè la notizia della mente importa simiglianza ideale colla cosa che si conosce: *Cum habeat notitia similitudinem ad eam rem, quam novit.*

§. II.

Prova tolta dall' immediata presenza di Dio in noi.

126. L'altro argomento del Gerdil si è l'esserci Dio immediatamente presente, attesa la sua immensità, e però non esserci ragione per cui non venga da noi immediatamente percepito. « Qualun- « que volta, egli dice, sia indubitabile e certissimo che l'essenza « di Dio è immediatamente presente allo spirito; la ragione, per « la quale S. Tommaso esclude qualunque specie creata per la « rappresentazione degli oggetti che sono eminentemente con- « tenuti in Dio, avrà luogo altresì per escludere dalle nostre co- « gnizioni, in questa vita istessa tutte le specie rappresentative

1 *De Trinitate* l. 15, c. XI. Più sopra nel capo X avea definito il Verbo mentale in questo modo: *Formata cogitatio ab ea re, quam scimus, verbum est quod in corde dicimus.*

« delle scuole; poichè l'essenza di Dio immediatamente presente « allo spirito può rappresentare ogni cosa [1] ».

Questo argomento è anche adoperato da altri ontologi; ma esso, come vedremo, non prova nulla.

S. Tommaso nella *Somma contro i gentili* stabilisce questa proposizione: *Quod non possumus in hac vita videre Deum per essentiam* [2]; ed in conferma cita quel testo dell'Esodo: *Non videbit me homo et vivet* [3]. Nell'assegnarne poi le intime ragioni, ricava questa nostra incapacità dalla improporzione che passa naturalmente tra l' intelletto creato e la sostanza Divina. Onde afferma che sebbene l' essere di Dio sia per sè stesso il primo intelligibile e il supremo principio di tutta la conoscenza intellettuale; nondimeno è fuori la sfera degli obbietti proprii della facoltà conoscitiva creata, perchè eccede la virtù di lei. *Divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium; sed est extra facultatem intellectus creati, sicut excedens virtutem eius; sicut excellentia sensibilium est extra facultatem sensuum* [4].

Di qui apparisce manifestamente la vanità della prova ontologica, e la risposta da darsi a chiunque dalla divina immensità volesse inferire la visione diretta di Dio. La risposta consiste in una distinzione: Iddio perchè immenso è intimamente presente al nostro spirito, distinguo: è presente come causa produttrice e conservatrice del nostro essere, concedo; è presente come obbietto di conoscenza, nego [5]. Acciocchè una cosa sia presente in

1 Luogo citato n. 24.

2 Lib. 3, c. 47.

3 *Ex.* XXX, 20.

4 *Contra Gentes* lib. 3, c. 54.

5 La data distinzione è tolta quasi a verbo da S. Tommaso; il quale nella decimottava delle Quistioni disputate cercando se Adamo nello stato dell'innocenza abbia veduto Dio per essenza, si propone appunto per obbiezione l'argomento qui recato dal Gerdil, colle seguenti parole: *Essentia divina est per se intelligibilis, utpote omnino a materia separata; est etiam animae*

questo secondo modo, non basta che essa non disti dalla potenza conoscitiva; ma è necessario che abbia ancora proporzione con la medesima. Conducete un miope nella cappella Sistina ed invitatelo a mirare il celebre Giudizio di Michelangelo. Se non gli somministrate opportune lenti, egli per vostro esortare non vedrà nulla. E pure l'oggetto è presente ed è in se stesso visibile. Tuttavia l' imperfezione della potenza visiva il ruba alla vista del riguardante, attesa l' imperfezione della potenza, che non è contemperata all' obbietto. Convien correggere il difetto di quella, aiutandola per mezzo dell' arte a mettersi in debita comunicazione con l'oggetto, per riceverne in modo acconcio alla visione l'influsso. Lo stesso, per quanto vale il paragone, può dirsi nel caso nostro. Iddio è per se stesso sommamente intelligibile ed è a noi congiunto per la sua onnipresenza. Ma l'occhio della mente nostra è difettivo ed incapace d' affissar direttamente le pupille in quel pelago di eterna luce. Per sollevarla a tanto è mestieri confortarne l' acume; e questo conforto, superiore alla sua condizione naturale, è quello che nomasi lume di gloria. *Virtus intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam. Ergo oportet quod augeatur ei virtus ad hoc quod ad talem visionem perveniat.... Illa igitur dispositio, qua intellectus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur, congrue lux gloriae dicitur* [1]. Il che fu poscia definito nel Concilio Viennese

ipsius hominis intima; cum in omnibus per essentiam Deus esse dicatur. cum igitur nullum esset impedimentum in anima hominis in statu innocentiae, videtur quod Deum per essentiam viderit. Al che risponde come noi rispondemmo sopra, che quantunque Dio sia per sè intelligibile ed intimo all'anima, nondimeno non l' è unito in modo acconcio alla conoscenza, per difetto della mente umana che non ha la perfezione richiesta per tale unione. *Dicendum quod quamvis Deus sit per se maxime intelligibilis et adesset menti hominis in statu innocentiae; non tamen aderat ei ut intelligibilis forma; quia intellectus hominis nondum habebat illam perfectionem, quae ad hoc requiritur.* Qq. Disput. q. XVIII, a. I ad VIII. Gli ontologi provano il loro sistema colle obbiezioni già sciolte da secoli da S. Tommaso!

1 *Contra Gentes* lib. 3. cap. 53.

sotto Clemente V colla condanna di quell'errore dei Beguardi: *Creatura intellectualis non indiget lumine gloriae ad Deum videndum beateque fruendum.*

E per chiarire la cosa con un esempio che gli stessi avversarii concedono, certamente l'essenza dell'anima nostra è a noi intimamente congiunta. Nondimeno essa non è da noi intesa direttamente; ma sol mediante i suoi atti. Onde ciò? Non certamente per difetto di presenza; giacchè nulla è sì presente all'intelletto, quanto la sostanza in cui esso risiede ed il principio da cui rampolla. Dunque è uopo dire che altro è esser presente, altro è esser obbietto di cognizione. Questo secondo riguardo non è identico al primo; potendo avvenire benissimo che si avveri l'uno e non l'altro.

Senonchè fora inutile affaticarsi a dimostrare una verità che lo stesso avversario è costretto alla fine di confessare. Il Gerdil nel difendere Malebranche dalle obbiezioni, non sempre irragionevoli, di Loche si riduce a dire che la causa della pretesa visione non è in sostanza l'unione che abbiamo con Dio in virtù della sua onnipresenza, ma un' altra unione particolare che abbiamo in virtù dell' azione per cui Iddio ci manifesta sè stesso, ossia le idee che in sè contiene [1]. Il che significa in altri termini che

1 « L'unione più universale e più essenziale che Dio abbia con le sue « creature, co' corpi egualmente che cogli spiriti, per la quale Dio è intima« mente presente ad ogni cosa e che vale il fondamento di tutte le altre unio« ni, o azioni, per cui Dio può unirsi alle sue creature modificandole in infi« nite guise; questa unione, io dico, è quella per la quale Dio dà e conserva « l'essere alle sue creature. Or questa unione, di cui intende parlare il P. Ma« lebranche quando dice che Dio è sempre intimamente presente ed unito « alle nostre anime, senza dubbio non basta ad inferire che percepiamo at« tualmente le idee, le quali sono in Dio: ma questa unione però fa sì che « Dio può in seguito, come causa esemplare di tutti gli enti, unirsi più par« ticolarmente all' anima, e per questa unione e azione particolare cagionare « in quella una tal passione che sia la percezione dell' idea (la quale impres« siona l'anima e su di essa opera); idea che è, come ho già detto, la mede-

questa causa non è la presenza ma la volontà di Dio, e che noi vediamo in Dio ogni cosa, perchè Dio così vuole. Ma come sa egli che Dio così voglia? Nol sa per fermo come illazione della onnipresenza divina; perchè egli confessa che l' essere Iddio *intimamente presente ed unito alle nostre anime, senza dubbio non basta a inferire che noi percepiamo attualmente le idee, le quali sono in Dio*. Dunque convien dire che il sappia in virtù di qualche altro argomento diverso dall'anzidetta unione; e però essa di per sè sola non prova nulla. Nè vale il soggiungere che quella unione *fa sì* che Dio possa in seguito, come causa esemplare di tutti gli enti, unirsi più particolarmente all'anima, e così cagionare in essa la Visione diretta. Imperocchè dalla possibilità non può argomentarsi all' atto. Onde se l' onnipresenza fa solamente *che Dio possa in seguito unirsi all'anima* nel modo richiesto alla visione; essa non costituisce una prova dimostrativa della tesi ontologica.

§. III.

Prova tolta dai diversi gradi di perfezione delle cose create.

127. Il terzo argomento, di cui si vale il Gerdil, si è che noi abbiamo prima l'idea di Dio, e dalla idea di Dio procediamo alla conoscenza delle creature. Per dimostrare ciò, egli ricorre alla quarta prova, che S. Tommaso adduce nella sua Somma per l' esistenza di Dio con queste parole: *Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod*

« sima divina Essenza in quanto è rappresentativa di un ente esistente o possibile » *Difesa* ec. parte 6. cap. 1. N. 6.

est verissimum et optimum et nobilissimum [1]. Sopra un tal principio il Gerdil fonda il seguente discorso: L'intelletto nostro, secondo S. Tommaso, non può giudicare de' gradi diversi di entità delle creature, e neanche riconoscerli come tali, se non in quanto li riferisce alla Somma perfezione, che è la sola regola per cui egli possa giudicare della loro maggiore o minor perfezione. Ora nulla si può riferire ad una regola, che non si conosca. Dunque, secondo gli stessi principii di S. Tommaso, il nostro intelletto dee prima conoscere la sovrana perfezione, che è Dio, e per mezzo di essa apprender poi i differenti gradi di perfezione proprii delle creature [2].

Povero S. Tommaso! Convien dire che la luce della sua mente angelica si ecclissasse in modo singolare; e che egli, sì ammirato pel rigore della sua logica, si ponesse qui fanciullescamente in contraddizione con sè medesimo. Imperocchè in quella stessa quistione, in cui stabilisce che noi dalle creature saliamo alla conoscenza di Dio, avrebbe stabilito un principio da cui segue il contrario, cioè che da Dio si discende alla conoscenza delle creature! Ma per poco che si rifletta si vede subito che il S. Dottore è immune di tanto abbaglio; giacchè il principio stabilito da lui nel luogo allegato riguarda non l'ordine logico della generazion delle idee, ma l'ordine ontologico della sussistenza reale delle cose. Egli non dice che, non può sorgere in noi la conoscenza del più o meno perfetto, senza prima conoscersi il sommamente perfetto; ma dice solo che non può esistere il più o il meno perfetto, senza che esista il sommamente perfetto. Laonde conchiude che dall' esistenza di quello, possiamo e dobbiamo inferire l'esistenza di questo.

La legittimità di tale interpretazione si rende manifesta non solo dal perchè S. Tommaso non potea così bruttamente contraddirsi in una stessa quistione; ma ancora dallo scopo prefisso a

1 *Summa Theol.* 1. p. q. 2, art. 3.
2 *Difesa* ecc. dissert. prelim. n. 26.

quell'articolo, il quale è inteso a provar l'esistenza di Dio, non a spiegare l' origine delle idee. Si manifesta altresì dall'esempio che l'Aquinate soggiunge dicendo: *sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido.* È chiaro che egli non intese dire che l' idea di ciò che è massimamente caldo è ragione per cui intendiamo ciò che è più o meno caldo. Imperocchè chi ha provato mai la sensazione del calorico puro, o è stato nella sfera del fuoco, immaginata da Aristotile, per acquistar conoscenza del massimo caldo? E quand'anche avesse provato l'uno e fosse stato nell'altra, chi dice a lui che quello appunto è il grado più alto di calore possibile? Stranissimo adunque sarebbe il pretendere che non si possa avere idea del più e del meno nel genere di calore, senza aver prima l'idea del massimo in quel medesimo genere. Ma S. Tommaso non dice ciò; dice bensì che il calore crescente o scemante nei diversi corpi prova l'esistenza di un altro corpo a cui il calore appartenga essenzialmente (si appelli pure fuoco o calorico, del nome non monta); siccome in egual modo i fisici dagli effetti magnetici, che con più o meno intensità si manifestano nei corpi, deducono l'esistenza dell'etere magnetico.

128. Il Gerdil si fa veramente codesta obbiezione, cui egli chiama *abbastanza forte;* ma per risolverla ricorre ad una distinzione del tutto arbitraria. Ascoltiamo lui stesso. « Non è necessa-
« rio, potrebbe dirsi, avere l'idea del sommo calore per accorgersi
« che il calore il quale si sente oggi, è il più grande che siasi mai
« sentito; dunque neppure è necessario aver l'idea d'una somma
« perfezione per giudicare dei gradi maggiori o minori di perfe-
« zione. Io rispondo, che l'anima sente in sè stessa il calore, giac-
« chè il calore è una delle sue modificazioni: epperò ella non ha
« bisogno di sentire l'estremo calore per giudicare che il calore,
« il quale essa sente oggi, è più vivo di quello che sperimentò
« ieri. Ma per ciò che riguarda i gradi di perfezione, siccome
« essa non li sente in sè medesima, così nè anche ne può giudi-

« care; salvochè paragonandoli con un termine ovvero un'idea « che ne sia come la regola e la misura comune [1] ».

Con pace di questo ingegno, cui io ho in altissima venerazione, una tal differenza sembrami introdotta senza fondamento e per solo bisogno di fuggire la forza dell'obbiezione. Importa poco che il calore si senta e il grado di perfezione non si senta; ciò non ha che fare col giudizio intorno al più ed al meno in entrambi i casi. Se io giudico che un dato calore è maggiore di un altro, io eseguisco un atto simile a quello col quale giudico che una data perfezione è maggiore di un'altra. Se dunque per fare quel primo paragone io non ho bisogno d'aver per regola l'idea del massimo; perchè ne avrò bisogno per fare il secondo? Ma per levar via ogni scrupolo, prendiamo un esempio di cose non soggette ai sensi. Il numero certamente è obbietto intelligibile; perciocchè il Gerdil vuole che noi il conosciamo negli archetipi divini. Or noi distinguiamo un numero maggiore a rispetto d'un numero minore, verbigrazia il dieci a rispetto del sette; e nondimeno per confessione dello stesso Gerdil non abbiamo l'idea del numero massimo ossia infinito in atto, perchè il numero massimo ed attualmente infinito ripugna [2]. Ecco dunque una conoscenza del più e del meno intorno a cosa soprassensibile, senza bisogno dell'idea del sommo. Lo stesso dicasi dell'estensione, dell'armonia, della bellezza e di mille altre cose, nelle quali giudichiamo del più e del meno, senza aver positiva idea del massimo loro grado. E perchè non dee dirsi altrettanto del giudizio intorno alla perfezione?

Dirai: eppure non sembra possibile il paragone, necessario a concepire il più ed il meno, senza un'idea che ne sia come la regola e la misura comune. Verissimo. Ma sapete voi qual è quest'idea? Non è l'idea positiva del massimo in quel genere; è

1 *Difesa* ecc. Dissertaz. prelim. n.° 28.

2 Saggio di una dimostrazione matematica contro la esistenza eterna della materia e del moto.

bensì l'idea di quella quiddità o essenza astrattamente considerata. Io non posso concepire il maggiore o minor numero, se non ho l'idea del numero; non posso concepire il più o meno caldo, se non ho l'idea del calore; non posso concepire il più o meno esteso, se non ho l'idea dell'estensione; non posso concepire il più o meno giusto, se non ho l'idea della giustizia; del pari non posso concepire il più o meno perfetto, se non ho l'idea della perfezione. Ma siccome ad aver l'idea del numero, in quanto tale, e del calore e della estensione e della giustizia, non è mestieri ch'io concepisca un numero infinito, un'estensione infinita, un calore infinito, una giustizia infinita; così ad aver l'idea della perfezione e dell'essere, non fa d'uopo aver l'idea della perfezione infinita o dell'essere infinito. Ho bisogno soltanto d'averne l'idea astratta; la quale può dirsi infinita negativamente, in quanto per ciò stesso che è astratta, prescinde da circoscrizioni e da limiti. E nel vero come a giudicare della somiglianza e della egualità basta aver nella mente l'idea astratta di una forma, in cui si veggano convenire più cose; così parimente a giudicare della dissomiglianza e della disparità basta aver nella mente il concetto di essa forma di cui si veggano alcune cose partecipare, altre non partecipare; alcune partecipare in un modo, altre in un altro.

Nè ad alcuno verrà in mente di dire col Malebranche che l'essere si pensa infinito per ciò stesso che non si pensa nè come finito, nè come infinito [1]. Ciò non solamente è falso, ma è anche contraddittorio. È falso perchè, come a concepire il finito non basta prescindere dall'infinità, ma bisogna positivamente pensare de' limiti nella perfezione; così per la medesima ragione dei contrarii a concepir l'infinito non basta prescindere dalla limi-

1 *Non seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini, de cela seul que nous concevons l'être sans penser s'il est fini ou infini. Mais a fin que nous concevions un être fini il faut necessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, la quelle par conséquent doit précéder.* Luogo sopra citato.

tazione, ma bisogna positivamente pensarla rimossa. In secondo luogo è contraddittorio; perchè il dire che si pensa l'infinito per ciò stesso che si pensa l'essere nè finito nè infinito, equivale a dire che si pensa l'infinito per ciò stesso che non si pensa. Il Malebranche, come tutti gli ontologi, cade in errore, perchè crede falsamente che pensare l'essere astrattissimo sia lo stesso che pensar Dio. Ma noi abbiamo già mostrato altre volte l'assurdità di tale opinione, e più largamente ne discorreremo a suo luogo. L'idea dell'essere astrattissimo e universalissimo non è nè l'idea di Dio, nè l'idea delle creature, perchè prescinde dall'uno e dalle altre; è bensì l'idea di ciò che è in quanto è, senza badare in che modo esso sia. E tal idea è necessaria nella mente per concepire il più ed il meno nella perfezione, cioè i diversi gradi di essere. Quando poi si parla non più di concetti ideali, ma di sussistenze reali, il negozio corre altrimenti; perchè non potendo esistere l'astratto indeterminato, il quale si avvera sol nella mente; l'esistenza del più e del meno nella perfezione, ossia dell'essere partecipato, dimostra irrepugnabilmente l'esistenza del massimo nella perfezione ossia dell'essere per essenza; e questo è l'intento di S. Tommaso nel passo allegato.

ARTICOLO XIV.

Se l' Ontologismo tragga origine dalla dottrina di S. Agostino e di altri Dottori della Chiesa.

129. Citazione obbligata presso gli Ontologi si è l' autorità di S. Agostino, e poscia quella altresì di S. Anselmo e di S. Bonaventura, per dimostrare che il loro sistema non tira origine dall' opinare scapestrato dei novatori, o dal misticismo entusiasta dei filosofi Alessandrini, ma bensì dalla sapienza antica di solenni, venerati ed ortodossi maestri. In tal modo essi sperano di francheggiare sotto l' usbergo di nomi irreprensibili una dottrina, a cui reca troppo grave pregiudizio la memoria di quasi tutti i suoi principali propugnatori. Ma quanto si citino a torto in pro dell' Ontologismo quei nobilissimi Dottori, può conoscersi leggermente da chiunque voglia leggerli senza traveggole agli occhi. Ciò noi ci studieremo di far noto nel presente articolo.

§. I.

S. Bonaventura.

130. Gli Ontologi si appoggiano massimamente sopra un opuscolo intitolato: *Itinerarium mentis in Deum;* nel quale il Santo usa alcune formole che, staccate dal contesto potrebbon sembrare di favorire, almeno alla grossa, l' Ontologismo. Così, per recarne qualche esempio, nel capo secondo si dice che Dio è la ragione di tutte le cose, e la regola infallibile e la luce di verità in cui tutti i veri rilucono: *Patet quod ipse est ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis in qua cuncta relucent.* Più sotto nel medesimo capo apportasi l'autorità di S. Agostino là dove afferma che Dio suprema verità è quegli che ac-

cende il lume di ogni retto ragionatore, e si soggiunge apparir quindi come cosa manifesta che la mente nostra dee esser congiunta all'eterna verità, non potendo percepir nulla come vero, se da quella non le viene insegnato: *Omnis igitur, ut dicit Augustinus in libro de vera religione, vere ratiocinantis lumen accenditur ab illa veritate et ad ipsam nitimur pervenire. Ex quo manifeste apparet quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere.* Più espressamente nel capo quinto, parlandosi della contemplazione di Dio nel concetto di ente, si dice che un tal concetto ci rappresenta l' essere divino, e deplorasi la cecità di coloro che non si accorgono di ciò che veggono fin da principio e senza di cui non potrebbero veruna cosa conoscere: *Restat igitur quod illud esse est esse divinum. Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt, et sine quo nihil potest cognoscere*

131. Ma da prima egli è per verità singolare che a discoprire che cosa pensi in una quistione filosofica uno scrittore, si debbano consultare non le sue opere scientifiche, ma i suoi opuscoli ascetici; nei quali egli si propone non tanto d' istruir l' intelletto, quanto d' infiammare la volontà. L' ultimo capitolo del detto opuscolo, trattando del supremo termine di spirituale contemplazione, parla delle estasi e de' rapimenti in Dio e del totale riposo, dell' anima nel sommo Bene; e l' Autore ci avverte che intorno a tali cose dee interrogarsi la grazia, non la dottrina: *Si autem quaeris quomodo haec fiant? Interroga gratiam non doctrinam.*

Un' opera adunque tutta ripiena di sensi mistici e di figure; e nella quale l' Autore intende condurci a Dio non per investigazione di mente, ma per ascendimento di cuore, *ascensu cordiali;* può mai esser norma non soggetta ad equivoco per discernere una sentenza appartenente al mero ordine razionale? Anzi può in essa cercarsi quella castigatezza logica e precisione di parole scientifiche, che si addicono alla severità di una trattazione scolastica? Se si vuol conoscere qual sia l' opinione di S. Bona-

ventura nella presente quistione, si leggano le altre sue opere dottrinali e segnatamente i profondi suoi scritti sopra il Maestro delle sentenze. In essi sono moltissimi luoghi, ne' quali il S. Dottore dichiara espressamente di non ammettere altra cognizione di Dio nei termini naturali, se non quella che si astrae dalla considerazione delle cose create. Basterà per tutti questo sol passo, di cui niente può esserci di più esplicito: *Cum non cognoscamus Deum, nisi per creaturas; nos eum non nominamus, nisi per nomina creaturarum* [1].

In secondo luogo nello stesso *Itinerario* ci ha non poche frasi, che sono all' Ontologismo manifestamente contrarie. Così nel capo primo si dice che nella presente condizione dell' uomo l' universo creato è la scala per cui ascendiamo a Dio: *Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum.* Parimente nell' additarci il cammino per venire a Dio c'insegna che il primo passo è la preghiera, il secondo la vita santa, il terzo l' attendere alla contemplazione del vero, e in questa contemplazione sollevarsi grado per grado fino a giungere all' eccelso monte, dove in Sionne si miri il Signore: *Primo orandum est nobis, deinde sancte vivendum, tertio spectaculis veritatis intendendum, et intendendo gradatim ascendendum quousque veniatur ad montem excelsum, ubi videtur Deus Deorum in Sion* [2].

Gli Ontologi non sono obbligati a leggere tutte le opere di S. Bonaventura; ma certo fa meraviglia, come essi in quelle stesse che leggono si abbattano sempre nei soli passi che hanno apparenza di fare al loro proposito e mai non s'avvengano in alcuno di quelli che apertamente lor contraddicono. Comunque ciò sia, a rimuovere ogni ombra di opposizione nelle parole del S. Dottore, prese così alla spicciolata, procacciamo di metterne in chiaro la mente dal contesto del libro.

1 *In lib.* 1. *sent.* Dist. XXII, art. I. q. III.

2 *Itinerarium mentis in Deum* Cap. 1.

132. Egli in quel suo opuscolo si propone di addestrar l'uomo alla contemplazione e quindi all' amore di Dio; e dice che alla cognizione di Lui dobbiamo ascendere per tre gradi, ciascun dei quali si divide in due formando come una scala a sei piuoli. Il primo di questi gradi si è di considerare Dio per l'universo sensibile, che n'è come il vestigio; il secondo di considerarlo nel nostro spirito, che n'è come l'immagine; il terzo di considerarlo nell'istessa luce de' razionali concetti, che n'è come il segnacolo: *Contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam super nos; extra nos per vestigium, intra nos per imaginem, supra nos per lumen quod est signatum super mentem nostram.* Pertanto dopo averci trattenuto nella contemplazione della potenza, sapienza e bontà di Dio, attraverso lo spettacolo della natura, e la considerazione delle tre potenze dell'anima, memoria, intelletto e volontà; ci solleva nel capo quinto a quel terzo grado di conoscenza, invitandoci a contemplar Dio nell'idea di ente in quanto è puro atto, scevro d'ogni mistura di potenzialità e di difetto; e di Dio così considerato afferma, essere il primo a venire nel concepimento dell' intelletto, *primo cadit in intellectu*.

Or ad intendere che cosa importi secondo il S. Dottore che l' idea di Dio, in quanto atto purissimo, sia la prima nell'intelletto; uopo è rifarsi al capo terzo, dove spiegasi l' ordine con che procediamo nel formarci idee chiare e distinte delle cose. Egli comincia dallo stabilire che la chiarezza e distinzione della conoscenza si origina dalla dilucida e distinta percezione dei termini, onde constano le proposizioni e le inferenze. Questi termini poi non si possono intendere distintamente e chiaramente, senza intendere le quiddità espresse per essi, ed esplicabili per via di definizione. Ma la definizione non può farsi se non mediante concetti più generali, che chiariscano il definito, fino a giungere al concetto più semplice di tutti e generalissimo, che è quello di ente. Dunque il concetto universalissimo di ente è necessario per comprendere chiaramente e distintamente la definizione di qua-

lunque siasi natura in particolare. E qui egli osserva che, dividendosi l'ente universalissimo in ente infinito e finito, assoluto e relativo, necessario e contingente, e non potendo le privazioni e i difetti concepirsi senza le opposte perfezioni; ne segue non potersi acquistare perfetta e distinta conoscenza del secondo membro della dianzi accennata divisione, senza che l' intelletto venga aiutato dall' idea del primo. Onde il concetto che vuol considerarsi come previo a tutti gli altri, almeno per anteriorità di natura, allorchè dall'universalissima idea dell' ente procediamo a formarci nozioni chiare e distinte delle singole cose, è il concetto dell'ente riguardato non più come astrattissimo ed indeterminato, ma come infinito ed atto puro [1].

Assai chiaro si conosce che tutto ciò non ha che fare coll'Ontologismo. Imperocchè da questa dottrina del Serafico Dottore non altro può ricavarsi se non che il concetto di Dio è il primo a cui veniamo dopo il concepimento dell' ente astrattissimo, e che

1 *Operatio virtutis intellectivae est in perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum. Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad superna et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius peculiaris substantiae. Nec ens per se concipi potest nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt unum, verum, bonum. Ens autem cum posset cogitari ut diminutum et ut completum, ut imperfectum et ut perfectum, ut ens in potentia et ut ens in actu, ut ens secundum quid et ut ens simpliciter, ut ens in parte et ut ens totaliter, ut ens transiens et ut ens manens, ut ens per aliud et ut ens per se, ut ens permixtum non enti et ut ens purum, ut ens dependens et ut ens absolutum, ut ens posterius et ut ens prius, ut ens mutabile et ut ens immutabile, ut ens simplex et ut ens compositum: cum privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones; non venit intellectus noster* ut plene resolvens *ad intellectum alicuius, etiam creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti, quod ens simpliciter et aeternum est, in quo sunt rationes omnium in sua puritate.* Itinerarium mentis in Deum. Cap. III.

esso è necessario per conseguire non una qualunque cognizione, ma una cognizione compiuta e perfetta degli esseri creati. Questo non basta all'Ontologismo, il quale pretende che l'idea di Dio non sia preceduta in noi da verun altro concetto, neppure da quello dell'ente astrattissimo; e che questa idea sia Dio stesso direttamente veduto, e si richiegga non solo a perfezionare, ma onninamente a produrre in noi la cognizione delle cose create. Per tre capi adunque S. Bonaventura è lontanissimo dalla dottrina ontologica. Prima, perchè vuole l'idea di Dio per la sola risoluzione e analisi perfetta de' concetti che riguardano le creature: *Non venit intellectus noster ut plene resolvens ad intellectum alicuius, etiam creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti.* Il che appartiene all'ordine della conoscenza riflessa, non della conoscenza diretta. In secondo luogo, perchè ammette che noi contempliamo Dio nel concetto della mente, per cognizione astrattiva, non già nella propria sostanza per intuitiva visione. In terzo luogo, perchè ci fa venire all'idea di Dio dopo il concetto dell'ente astrattissimo, in quanto per appuramento del medesimo e rimozione d'ogni potenzialità ci adergiamo a contemplar l'essere come atto purissimo ed infinito.

133. Di qui segue che non venendo noi al concetto di ente astrattissimo nell'ordine della conoscenza diretta, se non per la considerazione delle creature; è manifesto che considerato nei suoi primordii l'intero svolgimento ideale, noi non discendiamo da Dio alle creature, bensì dalle creature saliamo a Dio. E ciò è dal S. Dottore insegnato manifestamente in cento luoghi, dei quali alcuno fu riferito più sopra. Aggiungiamone per corona un altro esplicitissimo ed impossibile ad alterarsi dal proprio senso: *Dicendum quod quia relucet causa in effectu et sapientia artificis manifestatur in opere; ideo Deus, qui est Artifex et causa creaturae, per ipsam cognoscitur. Et ad hoc duplex est ratio: una est propter convenientiam, alia propter indigentiam. Propter convenientiam, quia omnis creatura magis ducit in Deum quam in ali-*

quid aliud. Propter indigentiam, quia cum Deus tamquam lux summe spiritualis non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu; quasi materiali luce indiget anima, ut cognoscat ipsum, scilicet per creaturas [1]. Qui abbiamo premesse e illazioni del tutto contraddittorie a quelle degli ontologi. Gli ontologi dicono che Dio essendo la somma luce spirituale è sommamente conoscibile in sè stesso dall'intelletto nostro; S. Bonaventura stabilisce tutto l' opposto, cioè che per ciò appunto che Dio è somma luce spirituale, non è obbietto direttamente conoscibile dalla mente nostra. *Cum Deus, tamquam lux summe spiritualis, non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu nostro*. Gli ontologi inferiscono che le creature non avendo propria intelligibilità, son da noi conosciute nella luce che si riverbera sopra di loro dall' intuito di Dio; S. Bonaventura per contrario deduce che la mente ha bisogno piuttosto della luce che raggiasi dalla contemplazione delle creature per conoscere Dio: *Quasi materiali luce indiget anima, ut cognoscat ipsum, scilicet per creaturas.*

134. Una sola cosa potrebbe attribuirsi a S. Bonaventura, ed è che egli sembra ammettere la dimostrazione dell' esistenza di Dio *a priori*, cioè dal concetto stesso di ente purissimo ed attualissimo. Imperocchè dopo aver detto che il primo a cadere nella considerazione dell'intelletto, dopo la divisione dell'ente astrattissimo, è l' Ente che sia puro atto; soggiunge che esso non può pensarsi come non esistente: *Non potest cogitari non esse; quia cum sit purissimum, non potest cogitari nisi in plena fuga non esse, sicut et nihil in plena fuga esse*. Onde, secondo lui, le creature ci fanno astrarre il concetto di ente universalissimo; la partizione poi di esso ci mena al concetto di Ente attualissimo, nel quale addentrandoci scorgiamo l'esistenza identificata coll'essenza. Ma, checchè sia del valore di questo discorso, certo è che esso appartiene a un' altra quistione tutta diversa dall' Ontologismo; giacchè l' Ontologismo non si appaga della dimostrazione di Dio *a priori*, ma ne vuole la diretta ed immediata visione.

[1] *In librum I, Sentent.* Distinct. III, act. I, q. II.

Quanto poi a quella proposizione che l'intelletto nostro è congiunto alla prima verità, cioè a Dio, da cui viene ammaestrato; il S. Dottore abbastanza fa intendere che egli parla di unione non immediata ma mediata. Imperocchè egli richiede tal unione per ispiegare l'obbiettiva necessità dei nostri giudizii e raziocinii, e la deduce dall'esemplarità dell'arte divina; la quale, essendo impressa nelle cose create, fa si che queste abbiano attitudine ed abitudine di rappresentarla a noi. *Huiusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia in rei materia, quia est contingens; nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio si non esset in re. Venit igitur ab exemplaritate in aeterna arte, secundum quam res habent habitudinem et aptitudinem ad invicem ad illius aeternae artis repraesentationem* [1]. La sua dottrina in ciò non è diversa da quella di S. Tommaso, secondo il quale le cose create, in quanto per virtù della loro forma imitano gli archetipi eterni, sono abili a rappresentarci l'arte divina e a congiungerci così a Dio; la cui voce per loro mezzo ascoltiamo, in quella guisa appunto che ottimamente può dirsi ricevere gli ammaestramenti di Raffaello chiunque ne contempla i meravigliosi dipinti.

§. II.

S. Anselmo.

135. Saremo brevissimi nel presente paragrafo, sembrandoci la cosa assai più manifesta della precedente. E nel vero qual sia, sopra questo punto della conoscenza di Dio, l'opinione di S. Anselmo, non può essere dubbioso a qualunque consulti il suo *Monologio*. Quivi si pare a chiarissime note esser ferma sentenza del S. Dottore, che Dio non si conosce altrimenti dall'uomo nell'ordine naturale, se non per via di raziocinio che muova dalla considerazione dell'universo sensibile. Nei primi quattro capi

1 Opusculo cit. c. III.

di quel suo libro egli s' innalza alla conoscenza di un solo Dio, come sommamente grande, sommamente buono, sommamente perfetto, ora deducendolo dall' esistenza de' beni partecipati e finiti, ora dalla contingenza e mutabilità delle cose visibili, ora dalla gradazione nelle perfezioni che rilucono nell' universo. Nel capo poi sessantesimosesto afferma, che Dio non può percepirsi da noi nella presente vita in sè stesso, ma bensì mediante gli esseri da lui distinti. *Cum igitur pateat quia nihil de hac natura possit percipi per suam proprietatem, sed per aliud.* Il perchè ci consiglia a rivolgerci colla considerazione sopra di noi medesimi profondandoci nel nostro spirito per ivi specolar Dio come in immagine a Lui più somigliante. Attesochè tanto più altamente vien conosciuta l' Essenza creatrice, quanto è più vicina a lei la creatura nella quale essa viene indagata. *Procul dubio tanto altius creatrix essentia cognoscitur, quanto per propinquiorem sibi creaturam indagatur.* Quindi nel capo sessantasettesimo conchiude che giustamente la mente umana può dirsi specchio a sè medesima di Dio, in quanto essa nel suo proprio essere va specolando l' immagine di Colui, che non può vedere di faccia a faccia. *Aptissime igitur sibimet esse speculum dici potest; in quo speculatur, ut ita dicam, imaginem Eius, quem facie ad faciem videre non potest* [1]. Non è questa una dottrina diametralmente opposta all' Ontologismo?

136. Nel solo *Proslogio* ci ha un passo che potrebbe a prima giunta dar vista di favorire gli ontologi, là dove si dice che l' animo umano vedendo la luce intellettiva e la verità, vede Dio: *Aut potuit omnino aliquid intelligere de te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit Te* [2]. Ma ognuno s' accorge che questa formola si spiega benissimo per visione indiretta e mediata, quale si ha da chi mira la partecipazione e l' immagine d' una cosa; come appunto dicesi vedere il

1 *Monologium* cap. 67.
2 *Proslogium* c. XIV.

sole chi mira i raggi luminosi che dal sole si diffondono. E che questo sia il senso delle parole di S. Anselmo, apparisce manifestamente dal soggiungere che fa subito, vedersi Dio in certa guisa, ma non come è: *Quia vidit Te aliquatenus, et non sicuti es;* e molto più da quello che spesse volte ripete nel capo primo del medesimo libro, che Dio non è mai veduto da noi, e che l'aspetto suo ci è nascoso: *Nunquam Te vidi, Domine Deus meus.* E parlando della sua anima dice a Dio: *Anhelat videre Te, et nimis abest illi facies tua.* S. Anselmo dunque afferma ripetutamente e rincalza, che noi non vediamo mai Dio, *nunquam te vidi;* gli ontologi per contrario mantengono che noi sempre vediamo Dio, *semper videmus;* si può pensare opposizione più recisa e lampante? Nondimeno essi si ostinano a sostenere che la pensano con S. Anselmo. Vuol dire che nella mente loro il *sì* s'identifica col *no*, e il *semper* col *non mai*. Quello che S. Anselmo sostenne si fu la dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio, deducendola dal concetto che abbiamo di lui come di *Ente* perfettissimo, *quo maius cogitari nihil potest* [1]. Ma ciò, come avvertimmo più sopra a proposito di S. Bonaventura, non ha che fare colla visione ontologica.

137. Noi pensiamo con S. Tommaso che il derivar l'esistenza di Dio dal semplice concetto di ente sommo e perfettissimo o attualissimo sia un arbitrario passaggio dall'ordine ideale al reale, e che l'esistenza del supremo Fattore debba dedursi dall'esistenza delle sue fatture. Ma checchè sia di questo nostro opinare, cui non è qui il luogo di difendere, se agli ontologi non piace, tal sia di loro; si appiglino pure alla sentenza contraria. Ma non la confondano coll'intuito, se non vogliono far increscere bonamente o della loro semplicità o della loro mala fede. Se vogliono seguire S. Anselmo, si contentino di dire che noi oltre la conoscenza che abbiamo di Dio per la considerazione del mondo sensibile e per la riflessione sopra il nostro spirito, possiamo ri-

1 *Proslogium* c. II e III.

cavarne l'esistenza affisando il suo semplice concetto di Ente perfettissimo, di cui non può pensarsi un altro maggiore. Qui fermino il passo; e niuno oserà combatterli, se non come sostenitori di una dottrina più o men ragionevole, per la quale nondimeno possono citare l'autorità di due gran luminari della Chiesa, S. Anselmo e S. Bonaventura. Ma se, non paghi di tanto, vogliono di più sostenere la visione diretta e immediata di Dio, abbiano almeno la discrezione di non abusare nomi così venerati; e dicano lealmente di seguire quella dottrina come un trovato del proprio ingegno.

§ III.

S. Agostino.

138. Per non allungarci di troppo, staremo contenti a recare alcuni soltanto dei molti passi, nei quali S. Agostino nega assolutamente la visione diretta di Dio, ed additeremo la chiave della soluzione dei testi in apparenza contrarii.

E quanto alla prima di queste cose, non ci ha mezzo più opportuno a chiarire qual sia la sentenza di questo gran Padre intorno al modo in cui vediamo Dio in questa vita, che l'esame di quei luoghi onde egli si pone esprofesso a trattarne. Sì fatti luoghi sembrano essere massimamente due: il capo *De ideis* nel libro delle *ottantatre quistioni*, e l'opuscolo *de videndo Deo* indirizzato a Paolina. Diciamo d'amendue alcuna cosa. E cominciando dal primo, in esso S. Agostino prende a parlare dell'idee, in quanto sono gli archetipi eterni della mente divina; e dopo averne dimostrata la necessità e la rilevanza, afferma che la sola anima ragionevole è capace d'intuirle mediante l'intelletto che è come il suo occhio spirituale ed interno: *Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, idest ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo inte-*

riori atque intelligibili [1]. Poscia soggiunge subito che ciò non si avvera di ogni anima ragionevole, ma di quelle solamente che sono anime sante. *Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet; sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi visioni esse idonea.* Or chiediamo agli ontologi se il loro intuito sia proprio delle sole anime sante. Se esso è tale, siamo fuori di controversia: poichè noi disputiamo dell'origine della conoscenza, quale si avvera in ogni uomo, santo o reo che esso sia. Se poi rispondono, come è di ragione, che il loro intuito essendo naturale appartenenza dello spirito è indipendente dalla grazia, e però riluce in tutti egualmente; ripiglieremo che cessino di appellare al gran Dottore d'Ippona, giacchè l'intuito da lui propugnato è proprio dei soli giusti.

Più, S. Agostino continuando a parlare della visione di quelle idee, dice che l'anima in tanto può conseguirla in quanto aderisce a Dio per carità, e che ottenutala diventa beatissima: *Anima rationalis inter eas res quae sunt a Deo conditae, omnia superat; et Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum charitate cohaeserit, in tantum, ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodammodo et illustrata, cernit, non per corporeos oculos sed per ipsius sui principale quo excellit, idest per intelligentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima* [2]. Chi non vede che qui S. Agostino parla della visione beatifica, propria de' giusti nello stato di gloria, cioè a dire dei comprensori, alla quale nondimeno l'uomo si dispone quaggiù mediante la purità del cuore e la grazia santificante? Ma è tempo di passare all'altro opuscolo da noi mentovato.

139. Quivi il S. Dottore esordisce dall' inculcare a Paolina che noi non vediamo Dio nè colla vista del corpo, nè coll' *intuito* della mente. *Credimus videri Deum, non quia videmus vel per oculos corporis, sicut videmus hunc solem, vel mentis obtu-*

1 *De diversis quaestionibus LXXXIII*, lib. unus. N. XLVI *De ideis*.
2 Ivi.

tu, sicut se quisque interius videt viventem, videt quaerentem, videt scientem, videt sapientem [1]. Quel *mentis abtutu* che escludesi dal S. Dottore sembra propriamente esprimere a verbo l'intuito de' nostri ontologi. Il medesimo va egli ripetendo di tratto in tratto nel decorso dell'opera: *Deum nec corpore aliquando vidimus, sicut hanc lucem; vel mente, sicut ipsam in nobis, qua id credimus, fidem.* Così nel capo quinto asserisce che Dio è naturalmente invisibile: *Invisibilis est igitur natura Deus.* Così nel capo ottavo aggiunge che i soli mondi di cuore e santi sono ammessi alla visione di Dio, la quale allora conseguiremo quando verremo agguagliati agli angeli: *Creatura rationalis munda et sancta impletur visione Dei ineffabili; quam tunc consequemur, cum aequales angelis facti fuerimus.* Così nel capo nono, al quesito: in che senso Dio possa dirsi invisibile ed insieme visibile, risponde che è invisibile per natura e visibile per sola grazia: *Si quaeris quomodo dictus sit invisibilis, si videri potest, respondeo: invisibilem esse natura, videri autem, cum vult, sicut vult; plurimis enim visus est, non sicut est, sed quali specie illi placuit apparere.* La medesima cosa ripete nel quindicesimo capo e, per dir tutto in breve, il medesimo va costantemente ridicendo sino alla fine del libro.

Dopo una testimonianza sì chiara, sì esplicita, sì ripetuta, sarebbe soverchio gravar i lettori col citare altri passi dei tanti che potrebbono rapportarsi. Nondimeno ne aggiungerò un solo per la menzione che vi si fa dell' atto creativo. Nel libro ottavo *de Trinitate* al capo primo ha queste parole: « Diciamo che nella di-« vina Trinità due o tre persone non sono una cosa maggiore « di una sola; il che non comprendesi dalla nostra carnal con-« suetudine, non per altra ragione, se non perchè essa sente « nella maniera che può i veri creati; ma non può *intuire* la « verità stessa, onde quei veri sono stati creati; perchè se potes-

1 *De videndo Deo* Liber, seu Epist. CXLVII. Operum t. II. Edizione di Migne.

« se, in niuna guisa il mistero, che dicemmo, ci sarebbe meno « manifesto della luce corporea ». *Dicimus non esse in hac Trinitate maius aliquid duas aut tres personas, quam unam earum; quod non capit consuetudo carnalis, non ob aliud, nisi quia vera, quae creata sunt, sentit ut potest; veritatem autem ipsam, qua creata sunt, non potest intueri; nam si posset, nullo modo esset lux ista corporea manifestior, quam hoc quod diximus*. S. Agostino dunque espressamente dice che noi mentre viviamo nella carne (*consuetudo carnalis*) non possiamo aver l'intuito della verità creatrice, *veritatem ipsam, qua creata sunt, non potest intueri*. Gli ontologi per contrario sostengono che noi abbiamo questo intuito. Non dovrà dunque dirsi che essi concordano con S. Agostino come il *no* concorda col *sì*, e il *non potest* col *potest?*

140. Dirai: nondimeno ci sono molti passi, nei quali il S. Dottore sembra favorire l' Ontologismo. Imperocchè ora asserisce che Dio è il solo intelligibile, da cui viene illustrato ogni vero [1]; ora dice che noi abbiamo presente il lume della ragione eterna, nel quale vediamo le verità immutabili [2]; ora insegna che vediamo ciò che è giusto od ingiusto nel libro dell' eterna luce, dove la regola dell'uno e dell'altro è scritta [3].

Rispondo, che dove pur questi passi non potessero ricevere una limpida soluzione; tuttavia essi mai non potrebbero distruggere la verità della tesi testè dimostrata con sì evidenti testimonianze. Ma non ci è uopo di tanto. Imperocchè sebbene gli obbiettati passi presi spicciolatamente presentino un senso ambiguo;

1 *Soliloq*. L. I, c. 1.

2 *Probabilius, propterea vere respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis quantum id capere possunt lumen rationis aeternae ubi haec immutabilia vera conspiciunt*. Retract. L. I, c. 8.

3 *Ubinam sunt istae regulae scriptae; ubi quid ut iustum vel iniustum agnoscet, ubi cernet habendum esse quod non habet? Ubi ergo scriptae sunt nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur?* De Trinitate L. XIV, c. 15.

tuttavolta ogni ambiguità svanisce, se essi si considerino nel contesto, e secondo lo scopo dello scrittore. S. Agostino non intende altro che ridurre a legittimo senso l' opinione di Platone intorno agli archetipi delle cose, stabilendone l'esistenza nella mente divina, e derivando da essi non immediatamente (giacchè il disdice in mille luoghi) ma sol mediatamente l'immutabilità della nostra conoscenza. Certamente S. Tommaso, il quale meditò S. Agostino forse con più amore e perspicacia di molti moderni, con mirabile costanza nega sempre, dove che gli occorra parlarne, essersi da S. Agostino ammessa mai la diretta visione in Dio; ed interpetra nel modo accennato da noi i diversi luoghi che sogliono allegarsi in contrario. Rechiamone per saggio ciò che egli dice nella Somma contra i Gentili.

Avendo ricordato alcuni testi ne' quali sembrava assai esplicitamente affermarsi che Dio è nella mente nostra, e che noi lo vediamo; li risolve con dire che quivi S. Agostino non intese altro che insegnare queste due cose. L'una, che Dio è nello spirito non solo nel comun modo, ond' è in tutte le creature, ma ancora in modo speciale attesa la conoscenza del vero, la quale è simiglianza dell' eterna verità; come la forma costitutiva dell'essere è una simiglianza della natura divina. La seconda è che partecipazione del lume divino sono sì la ragione onde siamo insigniti, e sì i primi principii ond' essa viene illustrata. Il perchè tutto ciò, che noi conosciamo mediante quella e questi, può dirsi che si vede in Dio come in causa e fonte originario dell' una e degli altri: in quella guisa onde suol dirsi che noi vediamo nel sole tutto ciò che vediamo nella luce che deriva dal sole. Ma rapportiamo le parole stesse dell' Aquinate, le quali voltate in volgare perdon molto della loro nativa precisione e leggiadria. *Veritatem quidem in anima esse ipse Augustinus in lib. Soliloquiorum confitetur; unde ab aeternitate veritatis immortalitatem animae probat. Non solum autem sic veritas est in anima, sicut Deus per essentiam in rebus omnibus dicitur, neque sicut in rebus est per suam similitudinem, prout unaquaeque res in tantum dicitur vera,*

in quantum ad Dei similitudinem accedit; non enim in hoc anima rebus aliis praefertur. Est ergo speciali modo in anima, in quantum veritatem cognoscit. Sicut igitur anima et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summae naturae habent, quae est ipsa veritas, cum sit suum intellectum esse; ita id, quod per animam cognitum est, verum est, in quantum illius divinae veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quaedam existit in ipsa. Unde et glossa super illud Psalmistae : Diminutae sunt veritates a filiis hominum, *dicit quod sicut ab una facie resultant multae facies in speculo, ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum. Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. In quantum ergo quaelibet mens quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus iudicatur; facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre, et secundum eas de omnibus iudicare. Et hunc sensum confirmant verba Augustini in soliloquiis, qui dicit quod scientiarum spectamina videntur in divina veritate sicut visibilia in lumine solis, quae constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen quod est similitudo solaris claritatis in aere et similibus corporibus relicta. Ex his ergo verbis Augustini non habetur quod Deus videatur secundum suam substantiam in hac vita, sed solum sicut in speculo* 1.

1 *Contra Gentiles* lib. 3. c. 47. Vedi ancora la Somma teologica prima parte q. 84. a. 5.

ARTICOLO XV.

Chi sia il vero padre dell' Ontologismo moderno.

141. Ma via, se i moderni ontologi non possono gloriarsi di discendere da'Padri e Dottori della Chiesa, si racconsolino; perchè essi hanno tale un progenitore, che val tutti quelli presi in un fascio. Chi è questi? Il banderaio della riforma filosofica, il Cartesio. Sì! per quanto possa ad altri parere incredibile, la cosa è indubitabile: il moderno Ontologismo è figliuolo legittimo dei principii cartesiani. A convincersene, basterebbe por mente che il Malebranche, primo banditore della visione diretta, è insieme collo Spinoza generalmente riconosciuto pel più fedele discepolo di Cartesio, avendo saputo meglio degli altri penetrarne la dottrina e dedurne le veraci conseguenze. Si ascolti il Cousin, giudice competente in questa materia. *Malebranche*, egli dice, *est, avec Spinoza, le plus grand disciple de Descartes. Comme lui il a tiré des principes de leur comun maître les conséquences que ces principes renfermaient* [1]. Nondimeno per non accattar brighe intorno al valore di una tal rinomanza, cerchiamo brevemente di dimostrare con prove intrinsiche questa nobile genealogia.

142. Ricorderanno i lettori la maniera onde il Cartesio, dopo di aver gittata la mente nel dubbio universale, si sforzò poscia di ritrarnela mercè della coscienza del proprio pensiero. Or si consideri brevemente il tenore di quel suo procedimento, secondo trovasi esposto nel primo libro *De principiis Philosophiae*. Quivi egli comincia dal dire che la pietra fondamentale per ricostruir la certezza è l'affermazione della propria esistenza: *Cogito, ergo sum*. Poi osservando che codesto giudizio o entimema, che vo-

1 *Fragments philosoph.* t. 2, pag. 167.

glia dirsi, non può sorgere nell' animo senza presupporre altre idee ed altri principii; soggiunge subito che egli non intende con ciò che quelle altre idee e quegli altri principii non sieno veramente presupposti: *Ubi dixi hanc propositionem: Ego cogito ergo sum, esse primam et certissimam quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo, item quod fieri non possit ut id quod cogitet non existat, et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones, et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse enumerandas* [1]. Con questa arrota il Cartesio mostra d' accorgersi che una verità di fatto, qual era il *cogito ergo sum*, non potea dalla coscienza distintamente affermarsi, senza la previa luce di concetti e di assiomi universali. Nondimeno, agitato come era dagli stimoli del suo dubbio, vide che a questi stessi concetti ed assiomi dovea trovare un fermo appoggio nell'animo; massimamente dopo il sospetto da lui concepito del genio maligno che si divertisse ad illuderci. Per sovvenire adunque a tanto bisogno, e rimuovere radicalmente ogni incertezza dall' animo, egli ricorre all' idea di Dio esistente e verace, contemplato da noi come autore del nostro essere. Quivi alla perfine egli trova l' ultimo fondamento della nostra cognizione; prima del quale la mente umana può sempre sospettare di non essere per avventura talmente conformata, che spropositi da per tutto e sempre: *Cum recordatur se nondum scire an forte talis natura creata sit, ut fallatur; etiam in iis, quae ipsi evidentissima apparent; videt se merito de talibus dubitare, nec ullam habere posse certam scientiam, priusquam suae auctorem originis agnoverit* [2].

Facciamo una breve riflessione sopra quest'ultima conseguenza. Noi, dice il Cartesio, possiamo dubitare eziandio di tutto ciò che ci sembra evidentissimo, nè ci è dato conseguire alcu-

1 *Princip. Philos.* l. I, n. 10.
2 *Princip. philos.* l. I, n. 13.

na certezza, prima di conoscere Dio, autore della nostra natura. Ma in che guisa ci solleveremo a tal conoscenza? Non certamente per via di dimostrazione; giacchè questa supporrebbe la veracità della potenza dimostrativa e la certezza dei principii, sopra cui si fonda il discorso; e così la mente avrebbe *certam scientiam, priusquam suae auctorem originis agnoverit*. Dunque convien dire che quella conoscenza si debba avere per immediata e diretta percezione, ossia per intuito al modo ontologico; in quanto cioè l' intelletto anteriormente ad ogni altra cognizione astratta o concreta, vegga Dio come autore del nostro essere, e ciò per immediato contatto, direm così, dell' anima con l' obbietto, senza intervenzione di forme create o soggettive rappresentazioni. Or non è questa in sostanza la visione ontologica di Dio creante?

143. Nè vale l'opporre che Cartesio induce quella conoscenza sotto forma dimostrativa, svolgendola con raziocinio fondato sopra i caratteri dell'idea di Dio che ci splende nell'animo. Imperocchè ciò non distrugge il valore della nostra osservazione, ma sol dimostra la difficoltà che ci è a conciliar quel filosofo con sè stesso. La quale difficoltà si scontra ad ogni passo del suo procedimento, in cui egli si mostra sì incerto e vacillante, che sembra fare e disfare, dire e disdire ad un tempo le medesime cose. E veramente egli stabilisce il dubbio in guisa al tutto universale ed assoluta, sicchè involga anche l'esistenza di Dio; e dice poi che bisogna escluderne le verità religiose, tra le quali certamente avrà inteso di annoverare quell'esistenza. Afferma che la prima verità, in cui la mente si scontra nell'uscire da codesto dubbio, sia il *cogito, ergo sum*; e tosto aggiunge che egli non intende con ciò di negare che essa mente abbia già come certi altri veri, e tra questi il principio universale: non potere chi pensa non esistere. Vuole che la coscienza del proprio pensiere sia fonte d'ogni certezza, e poi sostiene che non possiamo riposare tranquillamente in veruna conoscenza, se non appoggiandoci alla veracità di Dio autore della nostra natura. In somma ci presenta tale una dottrina, che stan-

do alla lettera, difficilmente si potrebbe chiarire con precisione qual sia a parer suo la vera pietra fondamentale del sistema scientifico, e quali i principii regolatori del metodo.

Che se questa risposta non garba, e gli ammiratori di Cartesio ne amano qualche altra più conforme al decoro del famoso filosofo; potrebbe dirsi che la forma dimostrativa, data da lui a quella conoscenza di Dio, non deve aversi per raziocinio propriamente detto, ma sol per semplice dichiarazione e analisi di concetti. Così appunto l'intende uno de' suoi più sperticati panegiristi, e sarà bene riportarne le precise parole. « La prova dell' esistenza di Dio, egli dice, per l'idea dell'infinito non dee tradursi in « forma sillogistica. La sua forza non è posta in un ragionamento, ma trovasi tutta intera in questo fatto, che l'idea dell'infinito « non è altra cosa che l' immediata intuizione che la nostra intelligenza ha dell' Ente infinito. La prova dell' esistenza di Dio « per l' idea dell' infinito dee unicamente consistere nel porre « questo fatto in evidenza. Questa proposizione: io ho l'idea « dell' infinito, dunque l' Ente infinito esiste, non contiene sillogismo più di quello che ne contiene quest' altra: io penso, « dunque io sono. Per servirmi di frasi già citate di Cartesio, ella « è una cosa come da sè, una semplice veduta dello spirito [1] ».

144. Del resto, quale che sia l'interpretazione che voglia farsi di quel placito Cartesiano; certo è che per esso si pone la notizia di Dio creante a capo di tutta la conoscenza, e ciò inchiu-

1 *La preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini ne doit pas affecter une forme syllogistique. La force n'est pas dans un raisonnement, elle est toute entière dans ce fait, que l'idée de l'infini n'est autre chose que l'immediate intuition de l'Être infini par notre intelligence. La preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini doit uniquement consister à mettre ce fait en évidence; et dans cette proposition: j'ai l'idée de l'infini, donc l'Être infini existe; il n'y a pas plus de syllogisme, que dans le je pense, donc je suis. Pour me servir des expressions déjà citées de Descartes, c'est une chose comme de soi, une simple inspection de l'esprit.* Dictionn. des sciences philos. Art. Descartes.

de più che un germe di Ontologismo. Non pretendo io già di dire che il Cartesio fosse consapevole di quel che faceva nello stabilire un tal principio. Ma ciò nulla nuoce all'intrinseca sua natura. A ravvisare codesta natura e farne tutta l'applicazione di cui era capace, non facea d'uopo se non d'un ingegno più acuto e più logico, il quale avesse saputo dar miglior ordine agli elementi confusamente somministrati dal Cartesio, e rimuoverne ogni ombra di dissonanza. Costui per fermo avrebbe veduto, che per uscire senza contraddizione dal dubbio cartesiano, massimamente dopo la paura incussa dalla terribile ipotesi del genio maligno, conveniva stabilire che il primo vero, in cui si scontrasse la mente nostra, non fosse altro che Dio medesimo; e che da indi procedesse la luce e la fermezza d'ogni altra ulterior conoscenza. E perocchè quel primo vero non saria potuto acquistarsi per via di raziocinio, nè di concetti mentali, pei quali sarebbe stato bisogno di supporre altre certezze, già escluse dal dubbio universale; ne seguiva che quella conoscenza di Dio si conseguisse per intuito immediato e diretto, che non fosse azion dello spirito, ma mera passione di natura del tutto occulta ed arcana. Ecco il misticismo ontologico, che venne poscia congegnato e variato in varie fogge dal Malebranche e consorti. Essi dunque deono saper grado a Cartesio d'aver loro schiusa la via e gittata la prima pietra di sì meraviglioso sistema. E ciò posto, chi non vede il torto grandissimo che il Gioberti e la schiera de' suoi seguaci hanno a mostrarsi sconoscenti verso tanto benefattore, dicendo di lui quelle brutte cose che riferimmo nel primo articolo? Se vive in essi fiore di gentilezza e gratitudine, deono d'ora avanti cambiare interamente metro; e non che non maledire al Cartesio, son tenuti in quella vece a lodarlo e mitriarlo come vero archimandrita e fondatore di loro scuola. Se queste nostre parole aiuteranno a tale conversione, avremo raccolto non disprezzabil frutto dalla fatica durata a dettarle.

CAPO III.

DEL TRADIZIONALISMO

ARTICOLO I.

Di tre principali forme di Tradizionalismo.

145. Una nuova scuola da circa sei lustri a questa parte è andata formandosi massimamente in Francia, che per ispiegare l'origine dell' umana conoscenza stabilisce l'assoluta necessità dell' insegnamento tradizionale. Quindi il nome di *Tradizionalismo,* col quale ella suole distinguersi, e che vale ad esprimere il domma fondamentale, sopra cui il sistema s'innalza, cioè a dire che l'uomo non può giungere alla conoscenza di niuna verità, almeno soprassensibile, senza l'aiuto di esterior magistero.

Noi non prenderemo a descrivere tutte e singole le gradazioni di questa singolare sentenza, il che sarebbe una dismisura; ma staremo contenti ad accennarne tre sole più principali, che destarono maggior vampo delle altre per la rinomanza dei loro autori. Sieno queste le forme di Tradizionalismo, che vennero proposte dal De Bonald, dal Bonnetty e dal Ventura; i quali benchè s'accordino tra loro quanto alla necessità dell' ammaestramento tradizionale, nondimeno si differenziano non poco, quanto al modo di farne l'applicazione.

Il celebre De Bonald, da cui il Tradizionalismo trae le prime origini, stabilisce che il linguaggio sia mezzo al tutto richiesto per l'acquisto di qualsivoglia concetto; sicchè prima della parola la mente dell' uomo non possa formare pensiero alcuno. « Nel « mondo, egli dice, vi avea geometria prima di Newton, e filo« sofia prima di Cartesio; ma prima del linguaggio, non vi avea « nulla, assolutameute nulla, salvo i corpi e le loro immagini; « poichè il linguaggio è lo strumento necessario di ogni opera-

« zione intellettuale ed il mezzo di ogni esistenza morale. In
« quella guisa, che la materia, cui i libri santi ci rappresentano
« informe e nuda, *inanis et vacua*, avanti che la parola feconda-
« trice la traesse dal caos; così lo spirito prima di udir la parola
« è vuoto e nudo [1]. » Potrà ben egli aver cognizione di fatti particolari e spicciolati, appresi col senso; ma universaleggiar questi fatti e convertirli in idee, ei non potrà giammai senza l'aiuto della società che gli comunichi l'idioma, e per esso le verità che possiede. « Le verità particolari o i fatti fisici e sensibili sono co-
« nosciuti da ciascun uomo per le relazioni de' proprii sensi e
« per le impressioni, immagini o sensazioni, ch' egli riceve dagli
« oggetti esterni. Egli non ha nessun bisogno del linguaggio per
« percepirli, poichè i bruti, a cui la parola è stata negata, li per-
« cepiscono similmente, e la parola non gli è necessaria se non
« quando egli vuol combinare e generalizzare codeste immagini
« e codeste sensazioni e formarne nozioni astratte. Ma suppo-
« nendo il fatto del dono primitivo del linguaggio, noi scopria-
« mo facilmente l' origine per ciascun di noi delle idee intorno
« alle verità generali, morali, o sociali; poichè queste idee non
« essendo conosciute dal nostro spirito se non pei vocaboli che
« gliele rendono presenti e percettibili, noi le troviamo tutte e
« naturalmente nella società, alla quale apparteniamo, e che ce
« ne trasmette la conoscenza, comunicandoci la lingua da lei
« parlata [2]. »

1 *Il y avait dans le monde de la géométrie avant Newton, et de la philosophie avant Descartes; mais avant le langage, il n'y avait rien, absolument rien, que les corps et leurs images; puisque le langage est l'instrument nécessaire de toute opération intellectuelle et le moyen de toute existence morale. Tel que la matière, que les livres saints nous représentent informe et nue,* inanis et vacua, *avant la parole féconde qui la tira du chaos, l'esprit aussi avant d'avoir entendu la parole est vide et nu.* Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales t. 1, ch. 2. *De l'origine du langage.*

2 *Les vérités particulières ou faits physiques et sensibles sont connus de chaque homme par le rapport de ses sens et les impressions, images ou sen-*

Come manifestamente si vede, qui è proposto il Tradizionalismo nel senso più rigoroso; in quanto senza la parola e l'esterno magistero della società si nega all'individuo qualsivoglia nozione generale ed astratta, e solo gli si lasciano le percezioni sensibili, per le quali ei non vantaggia la condizione dei bruti.

146. Più mite il Bonnetty, almeno in questi ultimi tempi, rigetta il Tradizionalismo preso in senso così severo, e solamente l'ammette per l'acquisto di quelle verità, che trascendono affatto l'ordine delle cose sensibili. Egli vuole che senza la parola e l'esterno magistero non possa la mente umana scoprire alcun principio morale o religioso; benchè possa aver idee non solo particolari, ma anche generali ed astratte intorno agli esseri materiali dell'universo corporeo. Egli sembra accettare la riduzione del Tradizionalismo a questi tre punti di dottrina: I. Che si escluda ogni sorta di idee innate e non si riconoscano nell'uomo se non facoltà o tendenze verso la verità. II. Che si ammetta la necessità d'una rivelazione primitiva per le idee morali e religiose. III. Che si sostenga la necessità della tradizione o d'un insegnamento esterno, perchè l'uomo possa giungere alla conoscenza di tali verità [1]. Anzi in questo medesimo ordine di conoscenze il

sations qu'il reçoit des objets extérieurs. Il n'a nul besoin de langage pour les perçevoir, puisque les animaux, à qui la parole a été refusée, les perçoivent comme lui; et la parole ne lui est nécessaire que lorsqu'il veut combiner et généraliser ces images et ses sensations et en faire des notions abstraites. Mais en supposant le fait du don primitif du langage, nous découvrons facilement l'origine pour chacun de nous des idées de vérités générales, morales ou sociales; car ses idées n'étant connues de notre esprit que par les expressions qui les lui rendent présentes et perceptibles, nous les retrouvons toutes et naturellement dans la société à la quelle nous appartenons, et qui nous en transmet la connaissance en nous communiquant la langue qu'elle parle. Recherches etc. t. 1, ch. I. *De la Philosophie.*

1 1.° *D'abord le traditionalisme exclut toute espèce d'*idées innées *pour ne reconnaître que des* facultés *ou des tendances de notre âme vers la vérité; 2.° ensuite cette doctrine requiert la nécessité d'une* révélation primitive, *source*

Bonnetty usa il temperamento di non negare alla ragione naturale la virtù di svolgere i semi una volta ricevuti; in quanto posta ch'ella sia mercè della tradizione in possesso delle fondamentali e più sostanziose verità riguardanti l'anima, Dio, i costumi, la società; valga poi per via di discorso a farne peculiari applicazioni a questo o quel subbietto determinato, e derivarne nuove illazioni. Ecco le precise parole, colle quali, non ha guari, limitava o chiariva la sua precedente dottrina: « Quando noi abbia-
« mo detto che la filosofia non dee ricercare la verità, col nome
« di verità abbiamo voluto significar solamente *le verità di dom-*
« *ma e di morale necessarie a credersi e praticarsi* insegnate in
« filosofia, val quanto dire le verità seguenti: Dio e i suoi attri-
« buti, l'uomo, la sua origine, il suo fine, i suoi doveri, le re-
« gole della società civile e della società domestica. Ecco le veri-
« rità che noi non crediamo punto che la filosofia abbia trovate
« o inventate senza il soccorso della tradizione e dell'insegna-
« mento; ma noi in niuna guisa vi abbiam voluto comprendere
« il gran numero di verità, che son fuori del domma e della mo-
« rale obbligatoria per l'uomo o che ne derivano come illazioni
« per via del raziocinio [1]. »

des idées morales et religieuses, qui constituent pour l'homme ce qu'on appelle ordinairement la loi naturelle; 3.° *enfin elle requiert, comme le nom l'indique d' une manière manifeste la nécessité de la* tradition *ou d'un* enseignement extérieur, *pour que l'homme puisse arriver à la connaissance de ces mêmes vérités.* Annales de philosophie chrétienne. Quatrième série tome VII, pag. 81.

1 *Quand nous avons dit que la philosophie ne doit pas* rechercher la vérité, *par le mot* vérité *nous avons entendu seulement les* vérités de dogme et de morale nécessaires à croire et pratiquer *enseignées en philosophie, c'est-à-dire les vérités suivantes*: Dieu et ses attributs, l'homme, son origine, sa fin, ses devoirs, les règles de la société civile et de la société domestique; *voilà les vérités, que nous ne croyons pas que la philosophie ait* trouvées *ou* inventées *sans le secours de la* tradition et de l'enseignement; *mais nous n' avons nullement voulu comprendre le grand nombre de vérités, qui sont en dehors du dogme et de la morale obligatoire pour l' homme ou qui en dérivent*

147. Finalmente il P. Ventura si è levato anch'egli a difesa del Tradizionalismo, proponendolo come dottrina insegnata da S. Tommaso. Ecco uno schizzo de' suoi pensieri, secondo che trovansi espressi nelle sue Conferenze date alla luce sotto il titolo: *La Ragion filosofica e la Ragion Cattolica*. Di fierissima lotta sono ingaggiate tra loro la Scuola e la Chiesa, il Razionalismo e il Cattolicismo, la Religione e la Filosofia, per ciò che riguarda l'uso della ragione. La lotta consiste in questo, che il Razionalismo pretende che la ragione sia da sè sufficiente ad ogni cosa; il Cattolicismo per opposito insegna che essa ha bisogno in tutto dell'aiuto divino. Quindi noi possiam distinguere una doppia ragione: la filosofica e la cattolica. La ragion filosofica è quella che crede di bastare a sè stessa e potere colle sole sue forze, senza conforto d'alcuna *ragione esterna e superiore*, arrivare alla conoscenza di tutte le verità essenziali nell'ordine sì speculativo come pratico [1]. Essa comincia dal dubbio e va in cerca della verità; onde può chiamarsi *filosofia inquisitiva*. La ragion cattolica per contrario suppone il vero già comunicato da Dio al genere umano mediante la rivelazione, e sol si adopera a dimostrarlo ed applicarlo; onde può chiamarsi *filosofia dimostrativa*. « La filosofia « inquisitiva, muove dàl dubbio, la dimostrativa dalla fede. La « filosofia inquisitiva si appoggia sulla parola dell' uomo e si « gonfia d'orgoglio; la filosofia dimostrativa sulla parola di Dio « e in quella si gloria; l'ode, la serba fedelmente, e perciò ha « la ventura di poter fondare un sistema scientifico che ha uno « scopo nobile e legittimo nelle sue ricerche [2]. »

Ora codesta filosofia dimostrativa, che sa di non essere buona ad altro se non a chiarire e svolgere i veri già ricevuti per via

par voie de conséquence de raisonnement. Annales de Philos, Chrét. IV série, vol. VIII, pag. 374.

1 *La Ragion filosofica e la Ragion Cattolica*. Conferenze del R. P. Gioacchino Ventura, tomo I, *Confer*. I, parte I.

2 Ivi. *Conferenza seconda*. Parte prima.

di fede, è la filòsofia cattolica, contenuta segnatamente negli scritti di S. Tommaso d' Aquino. Ma come ciò, se il S. Dottore spiega l' origine delle idee per l'azione dell'intelletto *agente*, ossia per l'azione d'una virtù intellettiva che operi sopra le rappresentanze sensibili? A questa replica il Ventura risponde che bisogna distinguere le idee, propriamente dette, dalla conoscenza, a cui malamente si applica lo stesso nome. Le idee son prodotte dall' intelletto agente e non dipendono dalla parola nè dalla fede; non così le conoscenze, le quali riguardano obbietti soprassensibili e però non possono acquistarsi dall'uomo se non mediante l' istruzione « Essi (cioè i filosofi inquisitivi) confondono « spesso sotto il medesimo nome d' *idee* l'idee propriamente det- « te, che lo spirito si forma sui fantasmi delle cose materiali « venutigli da' sensi, con le *conoscenze* più alte degli oggetti di « cui i sensi non potriano trasmettere allo spirito alcun fantas- « ma; come la conoscenza di Dio, della spiritualità e immortalità « dell' anima, e dei doveri chiari e precisi che ha l' uomo verso « Dio, verso il prossimo, verso sè stesso ecc. Quanto a queste co- « noscenze, alle quali si applica impropriamente la voce *idee*, « l' uomo come l' abbiam dimostrato seguitando S. Tommaso « (conferenza prima §. 5 e 6), non può formarsele da sè, ma ne « ha solamente, come l'ha pur detto S. Tommaso, l'istinto e il « bisogno; e però deve riceverle, e l' ha ricevute, da una rive- « lazione primitiva, la quale per mezzo del linguaggio e della tra- « dizione è stata tramandata, propagata e stabilita in tutto il « mondo. Se il sig. De Bonald dunque e la sua scuola avesser ri- « strette a queste sublimi nozioni la dottrina *della necessità del- « la parola per aver le idee,* avrebber detto vero. Perchè siffat- « te idee non vengono all' uomo se non dall' istruzione e dalla « *parola;* giacchè ei le riceve dal consorzio civile nel quale si tro- « vano sempre e dovunque, postochè talvolta più o meno alterate « e corrotte. Ma avendo estesa la sua dottrina a ogni *maniera d'i- « dee e di concetti puramente intelligibili*, all' idea dell' essere e « delle sue modificazioni e attinenze, della specie e del genere,

« del generale e del particolare, del concreto e dell'astratto, del-
« le cause e degli effetti, de'princpii e delle conseguenze, del bene
« e del male anche morale, al quale lo spirito s' innalza per via
« della contezza del bene e del male fisico, ed a tutte le idee e-
« lementari della ragione, onde è fatta abile a dimostrarsi le no-
« zioni e le verità tradizionali; avendo compreso e inteso sotto
« la stessa voce cose infinitamente diverse, ha dato nel falso:
« poichè quelle *idee* che son *propriamente idee* lo spirito se le
« forma da sè stesso colle sue proprie forze per via dell' intellet-
« to agente, e senza la parola [1]. »

Chiaro apparisce che secondo il Tradizionalismo voluto dal Ventura, e da lui attribuito a S. Tommaso, lo spirito umano benchè possa colla virtù sua acquistare nozioni astratte ed indeterminate; nondimeno non può avere concetti particolari di esseri soprassensibili, nè fare ad essi veruna applicazione di quelle astratte nozioni, senza l'aiuto dell'esterno ammaestramento. E siccome quest'applicazione è quella che propriamente costituisce la conoscenza; è da dire che l'uomo colla sola ragione, spogliata della fede, resterebbe del tutto al buio d'ogni intellettual verità. « Se la ri-
« velazione primitiva non avesse seminati nell' intelligenza del-
« l'uomo e col calore della sua luce fecondati i primi veri e i pri-
« mi principii, l' abito de' quali costituisce secondo S. Tommaso
« l'intelletto e la ragione umana (*intellectus est habitus principio-*
« *rum*); l'uomo col suo intelletto e ragione *in potenza* e non *in*
« *atto (in potentia et non in actu)* sarebbe rimasto sempre quasi
« pargolo d' intelletto e di ragione cieco, inabile non pure a le-
« varsi ai concetti dell'ordine immateriale e invisibile, ma fino a
« sapere che siffatto ordine di cose esistesse; insomma più rozzo,
« più stupido, più soro di quelle povere umane creature che
« spesso nelle foreste eziandio dell' Europa civile son ritrovate;
« le quali per manco d'ogni sorta d'istruzione, nè idea alcuna di
« cose puramente intelligibili posseggono, nè ove sien cresciute

1 *Opera citata* Conferenza seconda *Nota* (B).

« nell'assoluta ignoranza di ogni principio e d'ogni religione, così « facilmente le ricevono [1] ». Questa, comechè spesso non coerente del tutto con sè medesima, è in fondo la dottrina dello scrittore.

Possiam dunque stabilire come tre gradi di Tradizionalismo. Un primo, che indipendentemente dalla parola e dall' insegnamento tradizionale nega la possibilità di qualsiasi idea, almeno riflessa; e questa più probabilmente sembra essere stata l'opinione di De Bonald. Un secondo, che richiede la parola e la rivelazione esteriore per le sole idee metafisiche e morali, non già per le conoscenze spettanti al mero ordine sensibile; e questa è evidentemente l' opinione ultima del Bonnetty, quantunque prima avesse seguitato un tradizionalismo più rigoroso. Un terzo finalmente, più raddolcito dei due precedenti, concede alla ragione, senza l' intervento della parola, nozioni vaghe ed astratte anche a rispetto dell' ordine soprassensibile e morale, ma le nega concetti determinati e giudizii, che propriamente costituiscano la conoscenza. Questa potrebbe dirsi essere l' opinione del Ventura, quantunque abbia non pochi tratti in cui sembra al tutto rimuovere ogni idea dall' uomo, senza l'aiuto della Rivelazione.

1 P. Ventura. Opera citata *Conferenza prima*. Parte prima.

ARTICOLO II.

Consenso degli Ontologi co' Tradizionalisti intorno alla necessità della parola.

148. Avvegnachè gli ontologi moderni sostanzialmente dissentano dai tradizionalisti per quel che spetta all' interno principio generatore della couoscenza; tuttavolta consuonano mirabilmente con essi per ciò che riguarda la necessità del linguaggio. Anche il Gioberti, come già altrove notammo, sostiene che senza la parola non può spuntare nell' animo alcun' idea, nel giro almeno della riflessione. *Il linguaggio si richiede per le idee riflesse* [1]. *La parola è necessaria per ripensare l' Idea* [2]. *La parola, essendo il principio determinativo dell' idea, è altresì una condizione necessaria della evidenza e della certezza riflessiva* [3].

Quanto poi al modo onde il linguaggio esercita codesto uffizio, il Gioberti si esprime così: « La favella, per quanto sia roz-
« za e difettuosa, contiene il verbo; e siccome il verbo esprime
« l' Idea, o ne inchiude almeno il germe (come dichiareremo più
« innanzi), l' intelletto fornito di questo argomento può elabo-
« rare la propria cognizione, e con un lavoro più o meno lungo
« e difficile svolgere il germe razionale, scoprirne le attinenze
« intrinseche ed estrinseche e conseguire di mano in mano le al-
« tre verità della ragione [4]. » Il linguaggio adunque arricchisce la mente d' idee riflesse, mediante il *verbo*, che in sè racchiude. Ma che cosa è questo *verbo?* L' Autore il dichiara poco appresso con le seguenti parole: « Il primo idioma fu una rivelazione;

1 *Introduzione* ecc. t. I. c. 3.
2 Ivi.
3 Ivi.
4 Ivi.

« e la rivelazione divina è il *verbo* dell' Idea, cioè l' *Idea parlan-* « *te ed esprimente sè medesima* [1].» Dunque in ultima conclusione la parola produce lo svolgimento del pensiero, in quanto essa contiene e a noi trasmette le verità da Dio rivelate nella favella ch'Egli infuse nel primo uomo. Cotal sentenza è dal Gioberti inculcata e rincalzata continuamente nella citata opera, e basti allegarne qualche altro passo, senza gravar di troppo i lettori. « La « parola essendo la rivelazione, ne segue che l' evidenza e la « certezza ideale dipendono dall' autorità rivelatrice e fuori di « essa sono impossibili ad ottenersi [2] ». E poco dopo: « L' uomo « può esplicare l' idea appresa, ma non può ritrovarla; non pos- « sederla come invenzione sua propria, ma come esterno inse- « gnamento [3] ». E in simil metro procede per lungo tratto dimostrando che la filosofia per ciò stesso che riceve i suoi elementi dalla parola, li riceve dalla rivelazione, la quale trasmette i suoi dettati all' umano individuo mediante la società per via di tradizione. « La comunicazione dell' idea fatta all' individuo dalla « società per mezzo della parola chiamasi *tradizione;* la quale « è un anello interposto fra la rivelazione e la filosofia, e il vei- « colo per cui si tramandano dall' una all' altra i primi elementi « ideali, nella cui esplicazione si travaglia l'ingegno filosofico [4]. » Ognun vede esser qui la teorica del tradizionalismo e dell'insegnamento esteriore proposta in tutta l' ampiezza sua, in quanto cioè si estende a qualsiasi idea dell' ordine riflessivo.

149. Più temperato si dimostra il P. Romano, il quale sebbene propugni anch' esso secondo i canoni dell' Ontologismo la necessità della parola; nondimeno la sostiene non per tutte le idee riflesse, ma per quelle sole che si racchiudono nel giro della religione e della morale. La sua dottrina nella presente contro-

1 Ivi.
2 Ivi.
3 Ivi.
4 Ivi pag. 302.

versia può ridursi alla seguente: La conoscenza diretta, che spontaneamente sorge nell'animo, è indeterminata e confusa. A fine dunque di rischiararla e distinguerla fa di mestieri che la mente si soffermi gradatamente e in particolare sopra i singoli elementi, che in quel vastissimo e avviluppato oggetto s'inchiudono. Ma d' onde prenderà ella le mosse? In tanta varietà dovrebbe farsi una scelta; e a tale scelta non possiamo determinarci da noi medesimi; perchè nell' apprensione spontanea siamo in vero senso passivi. Ci è dunque bisogno di un determinante estrinseco, posto fuori della intuizione intellettuale, e per conseguenza di un segno sensibile. « L'oggetto universalissimo, presente all'intelletto e da « lui appreso in tutta la sua vastità, non riuscirà mai determina- « to e conosciuto nelle sue parti, se l'idea di ciascuna parte non « è vestita di un segno, di un tipo sensibile che circoscriva il « pensiero ad un' idea piuttosto che ad altra delle tante che s'in- « cludono in quella primitiva e sempre presente apprensione [1] ». Ora per le idee delle cose materiali e sensibili questo segno può essere un qualunque individuo d' una data specie, che facendo impressione sugli organi ecciti l'apprensione dell'anima alla corrispondente conoscenza. Ma per quelle idee, le quali non hanno un tipo nella natura corporea, essendo di oggetti soprassensibili, come son quelle che riguardano cose spirituali e morali, il segno che dee determinarle non può essere se non di pura convenzione, e però convien che sia *la parola*. « Le idee di Dio, di « anima, di giusto, di dovere, di colpa, di retribuzione, si han- « no certamente tutte in quel primo intuito; ma chi saprà rav- « visarle e scolpirle distintamente l'una dall' altra; chi saprà an- « nunziarle a sè stesso, e circoscriverle ciascuna entro i suoi li- « miti, senza l' uso di segni convenzionali? Tai segni possono « imperfettamente supplirsi con delle figure di cose fisiche ana- « loghe al concetto morale; il linguaggio geroglifico, la favola, « le parabole, i miti, furono adoperati dagli antichi a parlare al-

1 *Scienza dell' uomo interiore* ecc. Vol. 4. *Riassunto* §. III.

« la fantasia e rendere intelligibili con immagini sensibili i con-
« cetti morali. Anche ai sordimuti prima dell' arte d' istruirli a
« parlare e a scrivere si comunicavano i pensieri per tali mezzi
« imperfetti col linguaggio dei cenni, e tuttora non si arriva a
« comunicar loro il linguaggio articolato se non cominciando da
« quello dei cenni e delle figure. Ma tutti questi mezzi cedono
« immensamente all' inestimabile dono della favella, mercè del
« quale l' uomo pensa a sè stesso e cumula in ricco deposito le
« proprie idee e le comunica a' suoi simili; dai presenti la tra-
« dizione passa a' nepoti e perpetuandosi di generazione in gene-
« razione traversa i secoli e si lascia sempre riconoscere dopo
« migliaia d'anni [1]».

Anche il Romano adunque per l' acquisto delle conoscenze, almen religiose e morali, richiede un insegnamento divino, mediante la rivelazione che a noi nella società si tramandi. Lo stesso dicasi degli altri ontologi generalmente, i quali tutti più o meno convengono in questa sentenza, non poter l' uomo senza l' ammaestramento e la parola conseguir idee nell' ordine della riflessione.

150. Nè punto nuoce a tal consenso la preesistenza dell' intuito diretto, il quale secondo il Gioberti e la sua scuola non dipende dall' uso di segni sensibili, ma solo dall' immanente presenza dell' Ente che per sè stesso si affaccia e manifesta allo spirito. Imperocchè sì fatta cognizione, come egli insegna, *è vaga, indeterminata, confusa, sparpagliata, dispersa in varie parti*, in somma un imbroglio che non so veramente se pur meriti nome di conoscenza. Non potendo lo spirito *appropriarsela ed averne distinta coscienza*, essa è per lui come non fosse. Laonde le cognizioni propriamente utili son quelle, che gli ontologi riferiscono all' ordine riflesso, per le quali essi richieggono l' uso della parola. Del resto anche i tradizionalisti, almeno nella più parte, non sono alieni dal consentire antecedentemente al linguaggio

1 Luogo citato.

qualche rudimento ed inizio di esplicazione ideale. Il De Bonald l' afferma in mille luoghi, e basterà citarne questo solo: *Il pensiero è il germe che aspetta la parola, la quale venga a fecondarlo* [1]. Anzi egli sembra associarsi da questo capo ai propugnatori delle idee innate. «Egli ci ha del rimanente poco merito a se« guire in questa quistione la parte di Cartesio, di Fenelon, di « Malebranche e di Leibnizio contra Locke e Condillac, e bravare « in tal compagnia il ridicolo che si è voluto spargere sulla con« troversia delle idee innate, condannate senza essere state in« tese [2] ». Così egli parlando dell' origine delle idee.

Anche il Ventura, come vedemmo, benchè attribuisca alla parola e alla tradizione le conoscenze propriamente dette, nondimeno concede all'intelletto agente la virtù di produrre le idee. Il solo Bonnetty, a quanto pare, non vuole nè intelletto agente, nè idee innate; e grida tuttavia con tutta l' effusione del cuore: Chi ci libererà da Platone, da Aristotile, da Cartesio, da Malebranche [3]? Egli sembra non riconoscere altro nello spirito che la semplice potenza ed attitudine a ricevere la verità, la quale però quanto all'atto debba essergli comunicata dal di fuori, mediante la società. Per la qual cosa il suo Tradizionalismo da questo lato è più rigido che quello di tutti gli altri.

151. Notiamo da ultimo che il Rosmini, quantunque non sia nè tradizionalista, nè ontologo; pure si accosta molto agli uni e agli altri per ciò che riguarda la necessità del linguaggio. Egli stabilisce nella mente nostra tre operazioni successive; in quanto

1 *La pensée est le germe qui attend que la parole vienne le féconder.* Recherches etc. t. I. ch. 2.

2 *Il y a, au reste, peu de mérite à se ranger dans cette question du parti de Descartes, de Fénélon, de Malebranche et de Leibnitz contre Locke et Condillac, et à braver, ainsi accompagné, le ridicule qu' on a voulu jeter sur la question des idées innées, condamnées sans avoir été entendues.* Recherches etc. t. I. ch. VIII.

3 *Qui nous délivrera de Platon et d'Aristote, de Descartes et de Malebranche!* *Annales* IV Série, t. XIV, p. 85.

essa prima percepisce un obbietto; poi ne astrae l'idea; poi astrae da tale idea gli astratti propriamente detti [1]. Ciò posto, affinchè la mente percepisca l'obbietto basta l'idea innata dell'ente e la sensazione; ed acciocchè da tal percezione astragga l'idea, che rappresenti l'oggetto, senza alcun giudizio intorno alla sua real sussistenza, basta il fantasma dell' immaginazione. Ma fin qui ella non esce fuori dell' ordine delle cose corporee, sentite o immaginate. Onde dunque vien mossa a concepire gli astratti, che sono oggetti insensibili e non hanno fantasma che lor corrisponda? Vien mossa dalla parola. « Pigliamo in esempio l'idea astratta di « umanità. Il mio senso non mi fa percepire che *uomini*; l'*uma-* « *nità*, questa nozion generale, priva di tutti gli accidenti degli « uomini singoli, mai non cade sotto i miei sensi. Dalla *percezione* « *sensitiva* sarà bensì tirata l' intelligenza mia, e così nascerà in « me la *percezione intellettiva* di quegli uomini individuali. Di più « mi rimarranno in mente le *immagini* di questi uomini più lan- « guide, le quali a quando a quando per accidente d' altre sen- « sazioni affini o per un movimento interno delle parti nervee si « risusciteranno in me più o meno vivacemente. Da queste im- « magini sarà tirata di nuovo la mia intelligenza, ed essa si for- « merà l' idea di quegli uomini particolari come possibili: qui « tutto al più finiscono come in termine loro le azioni della mente. « Ma l'idea di *umanità?* Ella è altro da tutto questo: Ella non è « sensazione, ella non può essere immagine corporea: ella non « rappresenta un oggetto sussistente, che possa tirare a sè la « mente nostra e di sè occuparla. Com' ella adunque nascerà in « noi?... Qui entra la necessità di un *segno* vicario dell'oggetto; « l' umanità non è fuori della mente; non può dunque tirare a

1 « Tre operazioni successive fa la mente nostra: 1.° percepisce intel- « lettivamente; 2.° astrae dalla percezione l' idea; 3.° astrae dall'idea gli « astratti propriamente detti, che sono anche i vincoli, pe' quali si legano « insieme le idee e si fanno le idee complesse ». *Nuovo Saggio sull' origine delle idee*. Vol. 2, sez. 5, parte 2, cap. 4, art. 2.

« sè la mente, se non in un suo segno, il quale sia al di fuori
« della mente e tenga luogo di quella idea, facendola in certo
« modo sussistere ed operare sull'attenzione della mente [1].

Sebbene per diversa via il Rosmini viene alla stessa inferenza de' tradizionalisti, che l' uomo senza il linguaggio, e però senza esterno ammaestramento, non avrebbe niuna conoscenza del mondo immateriale e morale. Imperocchè secondo lui, *l'idea legata colla sensazione non può ir lontana una linea da questa; e perciò con tal genere d'idee gli uomini non possono uscire da quella sfera di movimenti ed azioni, che la bestia, condotta dal solo senso e dal solo istinto, farebbe* [2]. Onde a liberar l'idea da ogni vincolo colla sensazione e col fantasma, che ne conseguita, egli stima necessaria l' astrazione e vuole che l' astrazione dipenda dal linguaggio.

1 Luogo citato.
2 Luogo citato.

ARTICOLO III.

Dissonanza del Tradizionalismo dalla dottrina di S. Tommaso.

152. Non è nostra intenzione prendere a confutare il Tradizionalismo ampiamente, sotto tutti gli aspetti erronei in cui può riguardarsi. Chi ne desidera una piena confutazione legga fra le altre l' egregia opera del P. Chastel, intitolata: *Del valore della ragione umana* [1]. Ivi troverà discussi con sodezza, lucidità ed erudizione i varii punti dottrinali di quel sistema, le perniciose conseguenze a che mena, l' opposizione in che è cogl' insegnamenti de' Padri, il contrasto che fa ai dettati d' una sana e ragionevole filosofia. E avvegnachè la polemica dell' anzidetta opera sia volta direttamente contro il De Bonald; tuttavia, attesa la medesimezza de' principii, può leggermente applicarsi a qualsivoglia foggia di Tradizionalismo in generale [2].

Ma noi che abbiamo uno scopo più positivo e più ampio, non possiamo allargarci egualmente in questa materia; e dobbiamo star contenti a trascerglierne quelle sole parti, che più strettamente si legano col nostro tema. E poichè la nostra trattazione mira principalmente a far conoscere la dottrina di S. Tommaso; cominceremo questo esame del Tradizionalismo dal porre in chiaro la piena discordia in che esso è colla mente del S. Dottore.

Il principio fondamentale, in cui tutti i tradizionalisti si convengono tra loro, è che almeno intorno agli oggetti soprassensibili e in materia religiosa e morale la ragione non può nulla da sè medesima, indipendentemente dalla rivelazione; e che però

1 *De la valeur de la raison humaine; ou Ce que peut la raison par elle seule.* Par le P. Chastel S. I. Paris 1854.

2 Anche è degna d' essere ricordata l' opera del chiarissimo Sig. Kersten avente a titolo: *Essai sur l' activité du principe pensant.*

essa in siffatto ordine non giungerebbe mai al sapere, se non cominciasse dal credere. Quanto ciò sia contrario alla filosofia dell'Angelico non ha uopo di dimostrazione presso molti tradizionalisti; i quali per questo appunto non si peritano di annoverare il S. Dottore e con lui l'intera Scuola tra quelli che inconsapevoli secondarono le tendenze razionalistiche. Ci ha nondimeno degli altri, i quali falsando i concetti dell'Aquinate, e torcendo le sue parole dalla legittima loro interpretazione, si studiano, se piace a Dio, di presentarcelo qual perfetto tradizionalista. Ma a ribattere questo conato, quanto strano altrettanto inefficace, basterebbe revocare alla mente quei passi dell'Angelico che già vennero da noi allegati nel primo capo di questo libro. Da essi manifestamente apparisce che egli distingue la fede dalla scienza, in quanto la prima si fonda sull'autorità, la seconda sull' evidenza [1]; che la scienza quale che siasi, ne' termini della natura, trae la sua piena certezza da quella de' primi principii che la ragione immediatamente discopre [2]; che questi principii si manifestano per la sola intuizion dell' idee che acquistiamo coll' esercizio dell' interna virtù astrattiva, di cui siamo fregiati [3]; che a far poi pullulare dalla cognizione dei principii la scienza delle illazioni non altro si richiede che l' applicazione di quelli a qualche subbietto determinato [4]; e così an-

1 *De ratione scientiae est quod habeat firmam inhaesionem cum visione intellectiva; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum . . . Fides autem . . . . non habet visionem.* Summa theol. 1. 2, q. 67, a. 3.

2 *Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum.* Analyt. Post. lib. 1, lec. 19.

3 *Per lumen naturale intellectus redditur certus de his quae lumine illo cognoscit, ut in primis principiis.* Contra gentes l. III, c. 154.

4 *Processus rationis provenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo, est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones et ex his in alias.* Quaestionum Disput. *Quaestio De Magistro,* a. 1.

date voi discorrendo di tutto il resto. Dove è qui menzione o sentore di tradizionalismo? Non vi traspira anzi da ogni formola, da ogni proposizione, da ogni frase un aperto contrasto con quel sistema?

153. Tuttavia si renderà anche più chiara e perspicua questa opposizione, se si volga l'animo a considerare quei luoghi in particolare, dove il S. Dottore tratta segnatamente un tal punto. I più principali sono la prima quistione della sua Somma teologica e i primi capi della sua Somma contra i Gentili. Toccheremo brevemente dell'una e degli altri.

A capo della Somma teologica, che è il lavoro ultimo e più perfetto di S. Tommaso, si propone il quesito intorno alla necessità ed opportunità della rivelazione, da cui toglie i suoi principii la scienza teologica; e si risponde essere stato necessario alla salute dell'uomo che oltre alle discipline filosofiche, le quali procedono per investigazione umana, ci fosse un insegnamento che procedesse per rivelazione divina: *Dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur* [1]. Qui la filosofia apertamente viene distinta dalla dottrina che procede per rivelazione, ossia che prende da essa le mosse, e le si attribuisce come proprio carattere il procedere per investigazione umana, ossia l'essere inquisitiva. Dunque fin dal primo passo vien riprovata e distrutta la pretesa divisione della filosofia in inquisitiva e dimostrativa, nel senso voluto dal P. Ventura. La filosofia per S. Tommaso è l'uno e l'altro ad un tempo. Essa è inquisitiva, perchè cerca la verità colle forze umane, *ratione humana investigantur;* è dimostrativa perchè cerca la verità per opera di dimostrazione appoggiata a principii conosciuti col lume della ragione, giacchè si distingue da quella dottrina che procede *secundum revelationem divinam.*

1 *Summa Theol.* 1 p. q. 1, art. 1.

Affermata così la necessità di una dottrina che si fondi sulla rivelazione, passa a recarne le prove; ed ecco la via che egli tiene. Ci ha delle verità, dice da prima, riguardanti Dio, le quali trascendono la ragione. Ora l'uomo è ordinato a Dio come a fine soprannaturale; e il fine debb' essere conosciuto in quell' ordine in cui è proposto, acciocchè si possano ad esso diriggere l'affetto e l'operazione. Dunque fu necessario che ci venissero rivelate intorno a Dio alcune verità che trascendono il lume della nostra ragione: *Unde necessarium fuit homini ad salutem quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt* [1]. Qui evidentemente sillogizza dalla supposizione dell'uomo elevato a stato soprannaturale e dimostra l'assoluta necessità della rivelazione a rispetto dei veri rispondenti a quell'ordine. Perciocchè sublimandosi l'uomo al possesso del sommo bene in un ordine inscrutabile ed occulto alla pura ragione, da conseguirsi nondimeno per affetti ed atti proprii di esso uomo; non potea farsi a meno di non manifestare per via di rivelazione quel fine e le sue attinenze, acciocchè l'uomo potesse debitamente indirizzarvisi.

Ma oltre a questi veri soprannaturali ci ha altri veri intorno a Dio, che la ragione assolutamente parlando può da sè sola investigare. A rispetto di siffatti veri è necessaria la rivelazione? Per rispondere a tale dimanda S. Tommaso si spiana la via in questo modo. Se così fatti veri, egli dice, si fossero lasciati alla sola investigazione umana, ne sarebbero risultati tre inconvenienti: I. Che pochi uomini ne avrebbero conseguita la conoscenza, essendo molti impediti dall' attendere alla specolazione o per difetto d'ingegno, o per occupazione di famiglia, o per torpore di pigrizia; II. Che quegli stessi, i quali vi avrebbono atteso, non sarebbero pervenuti a quell'acquisto se non dopo molto tempo; così richiedendo la malagevolezza di tale studio e l'età opportuna ad applicarvisi; III. Che pur pervenendovi, non avreb-

1 Luogo citato.

bono sfuggita ogni mistura di errori, attesa la debilità dell'intelletto e la grossezza de' fantasmi che ne accompagnano l'operazione. Onde molti sarebbero, nella fatta ipotesi, entrati in dubbio anche delle verità legittimamente dimostrate, vedendo i molti abbagli e il frequente dissentir de' sapienti che le proponevano. Dalle quali considerazioni il S. Dottore conchiude essere stato convenientissimo che anche intorno a tali verità, accessibili al lume naturale, intervenisse la rivelazione; acciocchè esse si possedessero fin da principio, in modo più certo e più accomodato alla condizione dell' uomo : *Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur* [1]. Dove è da avvertire che la parola *necessarium* non esprime più, come nel primo caso, una necessità assoluta, ma solo una necessità relativa alla maggior certezza e convenienza, *ut convenientius et certius;* e però equivale a una grande oppurtunità pel comun vantaggio del genere umano.

Da ultimo egli fa osservare che, posta questa rivelazione divina intorno a verità investigabili dalla pura ragione, ne nasce che esse diventino oggetto di una doppia scienza sotto diverso rispetto. Conciossiachè in quanto si deducono dall'autorità divina, fan parte di quella teologia che appartiene alle scienze sacre; in quanto son conoscibili col lume della ragion naturale, formano obbietto di quella teologia che appartiene alle scienze filosofiche. *Nihil prohibet de iisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur* [2].

1 Luogo citato.
2 Luogo citato.

154. Le medesime cose, con pochissime differenze di parole sono insegnate nella Somma contra i Gentili. In essa si stabilisce esserci, riguardo a Dio, un doppio ordine di conoscenze: altre a cui l'inquisizione della ragione può pervenire, altre che superano del tutto l'ingegno umano: *Duplici veritate divinarum intelligibilium existente; una, ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit* [1]. Queste seconde, fuori d'ogni dubbio, non possono altrimenti conoscersi che per divina rivelazione; essendo evidentissimo che se esse superano ogn'ingegno dell'umana ragione, non potranno giammai scoprirsi per industria della medesima; ma conviene che Dio da sè le manifesti graziosamente. Tali sono il mistero della Trinità, della Incarnazione, della Redenzione, dell' Eucaristia e somiglianti. Non così dell' altro genere di verità aperte all' inquisizione della ragione, *quae inquisitioni rationis pervia esse potest;* intorno alle quali potrebbe nascere controversia se dovessero o no comunicarsi per via di rivelazione. Imperocchè, essendo esse conseguibili per l' esercizio della ragione, potrebbe a taluno sembrar soverchio che si ricevessero per via di fede: *Ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse* [2]. Nondimeno è da considerare che se codeste verità si fossero abbandonate alla ricerca della ragione, ne sarebbero seguiti quei tre sconci annoverati di sopra; e però fu molto opportuno e salutare per l'uomo l'averle altresì per insegnamento divino: *Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam, quae ratio investigare posset, fide tenenda praeciperet, ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore* [3].

Posta questa splendidissima dottrina dell'Aquinate, facciamovi sopra alquante considerazioni rispondenti al nostro assunto. I. La

1 *Contra Gentiles* l. 1, c. 4.
2 Luogo citato.
3 Luogo citato.

quistione, mossa dal S. Dottore, riguarda la conoscenza di Dio; il che vale a dire l'obbietto più alto della scienza dell' uomo; e però quel che si definisce intorno di esso, a più forte ragione dee applicarsi ad altri obbietti inferiori, comechè d'ordine intellettuale e morale. II. Intorno a questo prestantissimo obbietto S. Tommaso riconosce due sorte di verità, alcune accessibili alla pura ragione; ed altre eccedenti le forze della medesima. III. Quanto alle prime, di cui solo co' tradizionalisti è controversia, egli ripete mille volte che assolutamente parlando possono cercarsi e scoprirsi col semplice lume di natura. Ciò apparisce chiarissimo da quelle frasi: *sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis; rationis inquisitio pertingere potest; tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere, ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent* [1]; ed altrettali. Ed a rimuovere ogni cavillo, basti riflettere a quell' obbiezione che il S. Dottore si fece là dove disse che potendosi codeste verità conseguire colla sola ragione sarebbe potuto sembrare inutile l'averle per divina rivelazione: *Ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse.* Al che egli, se fosse stato tradizionalista, avrebbe dovuto rispondere negando l'ipotesi, cioè che senza la rivelazione si fossero potute conseguire. Or egli non risponde così; ma, ammettendo l'ipotesi, ricorda solamente che in quel caso ci sarebbero stati degl' inconvenienti gravissimi, a cansare i quali fu necessaria la rivelazione. IV. Dunque la necessità di cui egli parla non è assoluta ma relativa, in quanto si attiene non a render possibile ma solamente più facile e più sicuro il conseguimento di tali verità, sicchè tutti e presto e senza mescolanza di errore potessero parteciparne: *Ut sic omnes, de facili et absque dubitatione et errore possint divinae cognitionis participes esse.* Ond' egli attribuisce sì fatta rivelazione alla divina clemenza, non alla divina giustizia; e ne chiama l'effetto non indispensa-

1 *Contra Gentes* l. I, c. 4.

bile, ma salutare: *Salubriter ergo providit divina clementia.* V. Ma il venir codeste verità manifestate eziandio per via di fede non immuta la loro intrinseca natura, di essere di per sè indagabili e conseguibili dalla pura ragione; e però sebbene in quanto procedono dalla rivelazione si considerano dalla scienza sacra, nondimeno in quanto sono proporzionate al lume naturale si considerano dalla filosofia. Per che oltre la teologia soprannaturale, la quale si appoggia alla rivelazione, abbiamo ancora una teologia naturale, la quale fa parte della scienza filosofica e si appoggia all'evidenza della ragione: *Unde theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur.* Questi sono gl' insegnamenti del gran Dottore d' Aquino. Ora ci dicano i tradizionalisti se una tal dottrina non si oppone diametralmente alla loro? Forsechè ci ha un sol punto dell' una che non sia una manifesta riprovazione dei punti dell' altra? E pare che perfino ne' vocaboli S. Tommaso voglia lor contraddire; poichè sancisce manifestamente la frase di ragione inquisitiva, e di scoprimento del vero: *Ad quam inquisitio rationis pertingere potest; A fructu studiosae inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur* [1].

[1] *Contra Gentes* l. I, c. 4. Nondimeno ci ha un senso, in cui l' epiteto d'*inquisitiva* a rispetto della filosofia potrebbe riprovarsi; se s' intendesse cioè non nel senso di S. Tommaso, ma nel senso di Cartesio, secondo che osservammo nel capo primo. Ma tale non è l'interpretazione de' tradizionalisti.

ARTICOLO IV.

Si risponde ai testi di S. Tommaso citati dal P. Ventura.

155. Ciò è stato, in parte almeno, già fatto da noi nell' articolo precedente; perciocchè il detto scrittore a difesa del Tradizionalismo reca appunto que' luoghi di S. Tommaso, il cui esame vedemmo essere la più chiara ed esplicita riprovazione di tal sistema. Nondimeno a compimento e corona di questo punto ci conviene dir qualche cosa di alcuni altri testi che il Ventura chiama in aiuto.

Da prima egli cita questo passo di S. Tommaso: *Si ratio humana sufficienter experimentum praebeat, totaliter excluditur meritum fidei* [1]. Ma il brutto è che il passo allegato non è un' affermazione, bensì è un' obbiezione di S. Tommaso. Egli se la propone e la scioglie maestrevolmente, rispondendo che se l' esperimento della ragione non distrugga il buon volere nell' uomo di credere le verità rivelate per la sola autorità divina, allora le sue dimostrazioni non tolgono nè diminuiscono il merito della Fede: *Quando homo habet voluntatem credendi ea, quae sunt fidei, ex sola auctoritate divina, etsi habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum, puta, ad hoc quod est Deum esse, non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum Fidei* [2]. Nuova foggia per verità di dimostrare che un sistema è conforme alla dottrina di S. Tommaso! Provarlo colle obbiezioni che il S. Dottore si propone e rigetta! Ma andiamo avanti.

Nella seconda parte della medesima conferenza il nostro Autore volendo provare che anche quei filosofi, i quali conobbero Dio sulla testimonianza della ragione, non ne ebbero giu-

1 *Conferenza I,* parte I.
2 *Summa theol.* 2. 2, q. 2, art. X ad I.

sta idea, apporta questo testo di S. Tommaso: ***Non omnibus, etiam concedentibus Deum esse, notum est quod Deus sit id quo maius cogitari non potest.*** Il luogo è del capo undecimo del primo libro della Somma contro i Gentili. Quivi il S. Dottore si accinge a sciogliere le obbiezioni di quelli che vogliono che la esistenza di Dio sia nota per sè medesima. Venendo egli pertanto al celebre argomento di S. Anselmo, il quale opinava che l' esistenza fosse inchiusa nel concetto stesso di Dio; perchè sotto nome di Dio s' intende un essere di cui non può pensarsi un altro più grande; risponde in due modi. Primieramente dice che non tutti quelli che ammettono Dio, se ne formano un tal concetto; essendoci stati molti nel paganesimo, i quali confusero Dio col mondo. In secondo luogo soggiunge: ancorchè tutti ne formassero un tal concetto, pure da ciò non seguirebbe che l' esistenza di Dio fosse per sè nota; altro essendo l'ordine ideale, ed altro il reale. Or chi non vede che S. Tommaso in questo passo dice tutto il contrario di quello che il Ventura pretende di fargli dire? Egli dice che non tutti quelli che ammisero Dio, ne formarono un concetto sì puro. Dunque ammette che alcuni si formarono quel concetto; almeno nol nega. E per verità, se io dicessi: Non tutti, eziandio quelli che studiano S. Tommaso, l' intendono a dovere; potrebbe alcuno inferirne aver io con ciò affermato che nessuno studioso dei libri del S. Dottore giunge a comprenderlo? Certo che no. Pare anzi che io con tal proposizione esprimerei il contrario, cioè che altri il comprendono ed altri nol comprendono.

Nè più facile sembra essere l' applicazione che il medesimo scrittore fa degli argomenti di S. Tommaso al proprio sistema.

1 *Primo quidem quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id quo maius cogitari non possit; cum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse... Deinde quia dato quod ab omnibus per hoc nomen* Deus *intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura etc.* Contra Gentiles, L. I, c. II.

Imperocchè a fondare il Tradizionalismo sopra l'autorità di questo principe della scuola cattolica egli ricorre alla decimottava delle quistioni disputate, là dove il S. Dottore parla della scienza dell'uomo primitivo, *De scientia primi hominis*. Or basta la più leggiera considerazione per convincersi che ciò che quivi s'insegna, lungi dal favorare il Tradizionalismo, vale piuttosto a combatterlo. E veramente S. Tommaso nell'articolo quarto di quella quistione prende a dimostrare che Adamo dovette ricevere infusa da Dio la scienza delle cose naturali; ed a provarlo procede così. La scienza naturale dell' uomo riguarda quelle cose, qualunque esse sieno, alla cui conoscenza possiam pervenire colle sole forze della ragione: *Cognitio naturalis humana ad illa potest se extendere, quaecumque ductu naturalis rationis cognoscere possumus*. In siffatta scienza può considerarsi il principio e il termine: *Cuius quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum*. Il principio consiste in una confusa conoscenza di tutte le cose, la quale naturalmente si trova nell'uomo mercè della cognizione che esso ha dei principii universali, nei quali come in altrettanti semi preesistono virtualmente tutti i conoscibili, a cui può stendersi la ragion naturale : *Principium autem eius est in quadam confusa cognitione omnium, prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus sicut in quibusdam seminibus virtute praeexistant omnia scibilia, quae ratione naturali cognosci possunt*. Ma il termine è posto nell' esplicazione attuale di ciò che in essi principii virtualmente si contiene; siccome allorchè dal seme vengono svolte le singole membra dell' animale, che prima in quello esistevano virtualmente, si dice che l'animale compito e perfetto sia termine della generazione : *Sed huius cognitionis terminus est quando ea, quae virtute in ipsis principiis sunt, explicantur in actum; sicut cum ex semine animalis, in quo virtute praeexistunt omnia membra animalis, producitur animal habens distincta et perfecta omnia membra, dicitur esse terminus generationis animalis*. Ora fu d'uopo che Adamo fin dal principio della sua crea-

zione avesse la conoscenza delle cose naturali, non solo quanto al principio di essa, ma ancora quanto al termine: ***Adam autem in principio suae conditionis non solum oportuit ut haberet naturalium cognitionem quantum ad suum principium, sed quantum ad terminum.*** Onde ciò? Se S. Tommaso fosse stato tradizionalista, ne avea bella e pronta la ragione: perchè quel principio non può ridursi all'atto, senza l'insegnamento e la parola. Per converso S. Tommaso non accenna neppur da lungi a così fatta ragione, ma ne apporta invece quest'altra, che Adamo veniva creato come padre di tutto il genere umano e al padre appartiene non solo produrre i figliuoli colla generazione, ma ancora istruirli colla disciplina: ***Eo quod ipse condebatur ut pater totius humani generis; a patre autem filii accipere debent non solum esse per generationem, sed disciplinam per instructionem.*** Chi non vede che qui il S. Dottore suppone anzi la tesi contraria al Tradizionalismo, vale a dire che assolutamente parlando Adamo ricevendo la cognizione delle cose naturali quanto al solo principio ne avrebbe potuto da sè conseguire il termine? Altrimenti sarebbe stato antifilosofico lasciar la ragione intrinseca ed apodittica della impotenza, e ricorrere all' estrinseca e soltanto plausibile dell' essere Adamo costituito padre dell' umana progenie. Dunque è da dire che S. Tommaso non estimò la ragione umana assolutamente inabile a procacciarsi la conoscenza del vero per sè medesima. E che tale fosse in effetto la mente sua si conferma ancora da ciò che avea detto nel secondo articolo; in cui assegnando la differenza della scienza naturale di Adamo dalla nostra, la paragona a quella che passa tra chi ha già l'abito della scienza, e chi per la prima volta acquista la scienza colle proprie ricerche: ***Differebat autem haec eius secunda cognitio a cognitione nostra, sicut differt inquisitio habentis habitum scientiae, qui ex notis considerat ea quae quandoque noverat, ab inquisitione addiscentis qui ex notis ad ignota nititur pervenire*** [1]. A tutto ciò si aggiun-

1 *Quaestionum Disputat.* Quaestio XVIII, a. 2.

ga che nell' articolo terzo della medesima quistione parlando di quello che può conoscersi colla ragion naturale, dice espressamente che per essa i filosofi conoscono l' esistenza di Dio, la sua semplicità, l' incorruttibilità, la spiritualità ed altre perfezioni: *Per naturalem rationem; sicut aliqua philosophis de Deo sunt nota, ut eum esse incorruptibilem, incorporeum, intelligibilem et alia huiusmodi.*

156. E qui non è da preterire un' osservazione sopra il ricorso in generale che fanno i Tradizionalisti al fatto della rivelazion primitiva, per recarne conforto al loro sistema. In così fare a dirla schietta, essi mostrano di non comprendere l'oggetto proprio della filosofia. La filosofia non cerca i fatti storici, naturali o soprannaturali che sieno, ma solamente la natura delle cose. Niente per fermo è sì certo, quanto l' aver Dio arricchita la mente del primo uomo di conoscenze appartenenti all'ordine altresì naturale; ricavandosi ciò apertamente dalle divine scritture. Similmente è comprovato abbastanza che di questo primitivo insegnamento divino alcuni avanzi si conservarono e si trasmisero da per tutto nelle succedute generazioni, non ostante lo scadimento in che esse dove più dove meno traboccarono. Ma tutto questo non ha che fare colla quistion filosofica, se le verità di ordine naturale sieno tali che possano scoprirsi dall'uomo almeno in parte col lume della sola ragione a lui comunicato da Dio. Qui si riguarda la natura intrinseca di tali verità e la proporzione che esse hanno colla pura ragione. L' una nè l' altra di queste cose non vennero immutate dal fatto della rivelazion primitiva. Un tal fatto procedette da altre cagioni, che i teologi assegnano; come dall'essere Adamo fattura immediata di Dio, la quale per conseguente conveniva che uscisse perfetta dalle sue mani; ovvero dall'essere il primo uomo costituito principio e causa di tutta l'umana generazione, e però doverglisi tutto ciò che era richiesto a compiere cotanto ufficio. Queste ragioni persuadono, non ha dubbio, quanto fosse congruente che Adamo ricevesse delle cognizioni in atto; ma le cognizioni da lui ricevute non cangiarono per que-

sto la loro essenza, di essere cioè accessibili alla pura ragione e investigabili per umane ricerche. E sotto tale aspetto la filosofia le riguarda. La sola cosa che può aggiungersi si è quella che fa S. Tommaso, di dimostrare cioè come la ragione, se fosse stata abbandonata a sè stessa, non sarebbe giunta a conseguire la scienza di Dio e degli altri veri più difficili dell' ordine soprassensibile, se non dopo molto tempo e fatica e con mescolanza di molti errori. Laonde fu convenientissimo e salutare per l' uomo che Dio sopperisse a tanto bisogno anche per l' altro mezzo più sicuro, più esteso e più facile, che è l' esterna rivelazione. Nondimeno lo stesso S. Tommaso avendo riguardo non alla storica origine di tali conoscenze, ma alla loro intrinseca condizione, non le appella dommi di fede ma verità previe alla fede. *Deum esse et alia huiusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse, non sunt articuli fidei sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam* [1].

1 *Summa theol.* I p., q. 2, a. 2, ad 1.

ARTICOLO V.

Disservigio che il Tradizionalismo rende alla Religione.

157. Sarebbe solenne ingiustizia non riconoscere il retto animo, e la bontà del fine, onde i tradizionalisti sono mossi. Essi sdegnaronsi della ragione, stomacati dall'abuso che videro farsene. Essi obbedirono all'impeto di quella legge, per cui la tendenza al despotismo tien dietro ai delirii dell'anarchia. Niente più naturale che il traboccare in un eccesso per la foga di rintuzzare un eccesso contrario. I tradizionalisti credettero di fare ossequio alla religione, se a fiaccar l'orgoglio del Razionalismo mostrassero di non potersi, senza la fede, aver nemmeno l'uso di quella ragione, che si adopera per osteggiarla. In tal guisa avvisaronsi di tirare un colpo maestro, facendo tornare contra il petto dell'avversario la punta di quella spada medesima, ond'egli baldanzoso armeggiava.

Ma per bello che possa parere un tal colpo, la Religione non sa compiacersene; perchè essa non si diletta di scherma, si diletta di verità. Or qual verità può essere in un sistema, che si collega strettamente con errori perniciosissimi? Io non andrò certamente dietro a tutte le ree conseguenze che potrebbono derivarsene; ma senza troppo allungarmi, mi basterà considerare l'attenenza che il Tradizionalismo ha col Lamennismo, e l'aiuto che esso presta ai razionalisti col rimuovere ogni differenza tra le verità rivelate e le verità razionali.

158. E quanto al primo di questi capi, chi legge con qualche attenzione il *Saggio sull'indifferenza in materia di Religione* non può non restare sorpreso al vedervi professati gli stessi principii e quasi usate le stesse frasi. Anche il Lamennais stabilisce l'assoluta necessità della parola pel naturale svolgimento dell'intelligenza: « L'uomo, essere corporeo insieme e intellettivo, non può

« pensare senza i vocaboli, più di quello che possa vedere senza « la luce [1] ». Anche il Lamennais insegna che l'intelligenza è incapace di pervenire altrimenti alla conoscenza del vero, se non col sussidio della rivelazione, esistente da prima nella società e da questa a noi trasmessa mediante l'insegnamento. « Egli ci ha « necessariamente per tutte le intelligenze un ordine di verità o « di conoscenze rivelate a principio, cioè a dire originalmente ri- « cevute come condizioni indispensabili della vita, ossia come la « vita stessa; e queste verità di fede sono il fondo immutabile di « tutti gli spiriti, il legame della lor società e la ragione della « loro esistenza. In quel modo che la verità è la vita, l'autorità o « la ragion generale manifestata pel testimonio o per la parola è « il mezzo necessario per giungere alla conoscenza della verità « ossia alla vita dell' intelligenza [2] ». Anche il Lamennais sostiene che le menti verso la verità non posseggono altro che una pura potenza, la quale per venire all'atto ha assoluto bisogno della fecondatrice efficacia della parola. « Puramente passi- « ve, allorchè la parola le feconda in seno del nulla, e versa in « loro i primi pensieri, o le prime verità, cui esse non possono « nè inventare nè giudicare [3]. »

Da questo linguaggio ben poco si differenzia quello de' tradizionalisti. Il che fu sottilmente avvertito dal sig. De Remusat in

1 *L'homme, être corporel et intelligent, ne peut pas plus penser sans mots, que voir sans lumière.* Essai sur l'indifférence etc. tom. 2, ch. XV.

2 *Existe donc nécessairement pour toutes les intelligences un ordre de vérités ou de connaissances primitivement révélées, c'est-a dire reçues originairement comme les conditions de la vie, ou plutôt comme la vie même; et ces vérités de foi sont le fond immuable de tous les esprits, le lien de leur société et la raison de leur existence. De même que la vérité est la vie, l'autorité ou la raison générale manifestée par le témoignage o par la parole est le moyen nécessaire pour parvenir à la connaissance de la vérité ou à la vie de l'intelligence.* Ivi.

3 *Purement passives, lorsque la parole les féconde au sein du néant, lorsqu' elle verse en elles leurs premières pensées ou les premières vérités, elles ne peuvent ni les inventer, ni les juger.* Ivi.

un suo molto savio articolo sopra la filosofia del P. Ventura. Egli osserva come i punti principali di dottrina, che l'eloquente oratore sostiene al presente in difesa del Tradizionalismo, sono i medesimi che già furono da lui sostenuti nell' antica sua opera *De methodo philosophandi*, nella quale il Ventura assai chiaramente parteggiava pel Lamennais [1]. Egli teme a ragione che la nuova teorica non sia che un residuo dell'uomo vecchio, non del tutto svestito [2]. Egli dimostra che siffatta teorica non ha alcuna convenienza colla dottrina del grande Aquinate; ed alludendo agli sforzi d'immedesimare l'una coll'altra, dice festevolmente che qui nel discepolo di S. Tommaso è nascosto il seguace del Lamennais: *Le sectateur de M. de Lamennais est caché dans le disciple de Saint Thomas* [3].

E veramente il Tradizionalismo, inteso a rigore, dee di necessità metter capo nel Lamennismo. Imperocchè, se la ragione è da sè stessa impotente a scoprire alcun vero; se il principio di ogni conoscenza è la rivelazione, a noi trasmessa mediante la società; chi non vede che il solo testimonio di questa può essere base ultima e supremo criterio da assodare e legittimare i nostri giudizii? In fatto il De Bonald cel confessa con candidezza, affermando che il criterio fondamentale per distinguere il vero dal falso non si trova nell' uomo interiore, ossia nella ragione individuale, ma solo

1 *Il me parut une tentative de conciliation entre la théologie dogmatique et la doctrine de M. Lamennais, qui exerçait alors sur une portion très intelligente du clergé une influence si funeste et dont les erreurs, encore qu'un peu dissimulées, continuent d'y faire école, même aujour d'hui que l'éloquent écrivain les a échangées contre des erreurs nouvelles.* REVUE DES DEUX MONDES XXIII année. Seconde série de la nouvelle période tome premier p. 817. *Le Père Ventura et la philosophie* per M. CHARLES DE REMUSAT.

2 *La doctrine* (quella del Lamennais) *a été désavouée, tout au moins modifiée par les écrivains de son école; mais nous craignons qu'ils ne se paient de mots, s'ils croient l'avoir tout à fait renoncé. Il pourrait bien être le vieil homme, qu'ils n'ont pas dépouillé.* Ivi n. I.

3 Ivi pag. 820.

nell'uomo esteriore, ossia nella società [1]. Il che è inevitabile a seguire, ammesso che sia il Tradizionalismo; non potendo nulla in quell'ipotesi assicurarci della verità rivelata, se non la società, a cui è affidato il prezioso deposito. Onde a me è sempre paruto essersi esagerato il merito del Lamennais nel crederlo inventore d'un sistema, quantunque erroneo; egli non ha fatto altro in sostanza che studiare a fondo la dottrina di De Bonald sopra il principio della conoscenza, e dedurne con severa logica le illazioni. E se codesto Tradizionalismo gittasse nuovamente radici in intelletti di pari ardimento e franchezza, non andrebbe guari di tempo che noi ne vedremmo germogliare la medesima pianta; e saremmo di bel nuovo costretti a combattere contro l'apoteosi della ragion generale.

159. L'altro capo, per cui il Tradizionalismo nuoce alla Religione, si è perchè distrugge ogni essenziale differenza tra l'ordine naturale e soprannaturale in fatto di verità. Laonde i suoi promotori fanno spalle ai razionalisti, cui altrimenti credono di oppugnare; giacchè vengono per altra via alla stessa inferenza di confondere insieme i due ordini, e ridurre tutte le nostre cognizioni ad una sola immediata sorgente.

1 *Le voeu de tous les philosophes, ou plutôt le premier besoin de la philosophie est de trouver une base certaine aux connaissances humaines, une vérité première, de la quelle on puisse légitimement déduire toutes les vérités subséquentes, un point fixe auquel on puisse attacher le premier anneau de la chaine de la science, un* criterium *enfin qui puisse servir à distinguer la vérité de l'erreur, et c'est á la détermination de cette base, de cette vérité première, de ce point fixe, de ce* criterium *que commence la divergence de tous le systèmes . . . Cette base, cette vérité primitive, ce point fixe, ce principe, en un mot, ne peut être qu'un fait, qu'il faut admettre comme certain pour pouvoir aller en avant avec sécurité dans la route de la vérité. . . . Ce fait, nous en avons vu la raison, ne peut se trouver dans l'homme interieur, je veux dire dans l'individualité morale ou physique de l'homme ; il faut donc le chercher dans l'homme exterieur ou social, c'est-a-dire dans la société.* Recherches philosophiques etc. t. 1, ch. 1, *De la philosophie.*

Non è nuovo nella storia dell' errore veder due opposti sistemi, che partendo da punti al tutto contrarii riescano nondimeno ad un medesimo termine. Ciò mirabilmente si avvera nel caso presente. Il Razionalismo dice: la ragione da sè stessa val tutto; il Tradizionalismo per contra: la ragione da sè stessa val nulla. Il primo pretende che la mente umana coll' innato suo lume sia abile a scoprire ogni vero; il secondo che essa per quel mezzo non possa conseguirne niuno. Ecco due principii diametralmente contrarii. Or qual è la meta, in cui ambidue si riposano? La conversione per l' uno d' ogni verità rivelata in verità razionale, il tramutamento per l' altro d' ogni verità razionale in verità rivelata. Ma sì l'una come l'altra di queste trasformazioni esprimono con diverse formole uno stesso concetto, l'esistenza cioè di un sol ordine di cognizione a riguardo dell' uomo e un sol canale per cui tutte le verità si derivino. Importa poco che codesto canale si dica essere interno o esterno, la ragione o la rivelazione, l'evidenza o la fede; il punto capitale è che si stabilisca come unico. Sarà poi de' razionalisti il facile assunto di far vedere come molte verità provengono da lume interiore allo spirito umano; e con ciò daranno ad intendere di aver vinta la lite in generale.

160. Nell' articolo precedente noi vedemmo come S. Tommaso riconosce una doppia maniera di conseguire la verità: l' una per via di esterna rivelazione, l' altra per via d' interno svolgimento della ragione. Egli distingue, anche a rispetto della conoscenza che abbiamo di Dio, un doppio ordine d' intelligibili: altri a cui la mente umana può sollevarsi nei confini della natura; altri, che trapassano ogni forza di naturale discorso: *Sunt quaedam intelligibilium divinorum, quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero quae omnino vim rationis excedunt* [1]. Questa distinzione è di somma rilevanza per non confondere tra loro la natura e la grazia, l' evidenza e la fede. I tradizionalisti non vogliono saper nulla di ciò. Essi pretendono che ogni vero superi

1 *Contra Gentiles*, lib. 1. c. 3.

di per sè le forze della ragione; ogni conoscenza si origini da esterior magistero; ogni assenso si fondi nell' autorità divina. Essi amano di ripetere o col de Bonald, che l' uomo dee cominciare dal credere [1]; o col Ventura che l' uomo nell'ordine intelligibile non può fare che deduzioni ed applicazioni di verità rivelate [2]. Ma se la cosa è così, in che differisce la filosofia dalla teologia?

S. Tommaso, il quale intese ottimamente ogni cosa, nella prima quistione della sua Somma teologica cerca sottilmente di questa diversità, e non in altro la ripone se non in questo, che i principii della teologia sono rivelati e si fondano nell'autorità divina, laddove i principii delle scienze filosofiche sono evidenti per loro stessi e si fondano nella ragione. *Principia huius doctrinae per revelationem habentur* [3]; *Propria huius scientiae cognitio est quae est per revelationem, non autem quae est per naturalem rationem* [4]. Così della scienza teologica. Il contrario afferma delle discipline filosofiche: *Aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae* [5]; *Aliae scientiae considerant ea tantum quae rationi subduntur* [6]. Or giusta i tradizionalisti questo divario non avrebbe luogo; perchè tanto i principii sopra cui si fonda la teologia, quanto quelli sopra cui si fonda la filosofia, sarebbono accolti per rivelazione e creduti per fede.

Nè varrebbe il dire che la filosofia, impossessatasi una volta dei principii rivelati, può poi col naturale discorso farne dedu-

1 *Il est raisonnabbe, il est nécessaire, il est sur tout philosophique de commencer par dire: je crois.* Recherches etc. t. 1. ch. 1.

2 « Come le scoperte nell' ordine fisico non sono che inferenze ed applicazioni di fatti conosciuti innanzi; così le verità dell' ordine intelligibile, « che perviene a chiarire, non sono che deduzioni ed applicazioni di verità « precedentemente rivelategli ». *La ragion filosofica e la ragion cattolica* Conf. I, parte 1.

3 *Summa theol.* I p., q. 1, art. 8.

4 Ivi art. VI. ad 2.

5 Ivi art. 5.

6 Ivi art. 5.

zioni ed applicazioni senza fine. Conciossiachè questo è proprio altresì della teologia, la quale applica anch' essa e svolge i dommi della fede e ne deduce svariate inferenze: ***Ex articulis Fidei haec doctrina ad alia argumentatur*** [1]. ***Haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda; sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum*** [2]. Il qual cómpito è appunto quello che il Ventura assegnava alla filosofia: ***Le verità dell' ordine intelligibile, che perviene a chiarire, non sono che deduzioni ed applicazioni di verità precedentemente rivelate*** [3]. Dunque la filosofia, secondo il concetto del P. Ventura, non è che la teologia secondo il concetto di S. Tommaso.

161. E qui salta agli occhi di ognuno l'inestimabile danno che il Tradizionalismo reca alla Religione, col mutare interamente lo stato della controversia contro le pretensioni de' razionalisti. La Religione contro il Razionalismo insegna questa tesi: che la ragione umana essendo limitata non può scoprire ogni vero, e che nell'ordine stesso di quei veri, che può scoprire, non può colle sole sue forze giungere a un sistema compiuto e perfetto di verità e in modo a tutti ovvio e senza mescolanza di errore. Il Tradizionalismo ha travolta del tutto la quistione. Esso vuole che la Religione sostenga quest' altra tesi: che la ragione, benchè sia dono e immagine di Dio, nondimeno non può scoprire alcun vero; e che usando delle sue forze non può giugnere che all'errore. Or quanto è chiara e folgorante la prima di tali tesi e confortata da perpetua ed universale esperienza; tanto è oscura ed incerta, per non dire assurda, la seconda, e almen disputabile da parte del fatto. Onde i razionalisti, scorto il lato debole, che quest' improvvidi apologisti loro presentano, accortamente rivolgono a quello gli assalti; e nominando sistema teologico il Tradizionalismo, quasi fosse sentenza comune de' teologi e non ghiribizzo di pochi per lo più laici, si pongono a

1 S. Thomas, *Summa theol.* I p., q. 1, art. 8.
2 Ivi.
3 Luogo sopraccitato.

batterlo in breccia, ed espugnatolo agevolmente, gridano a gola d'aver trionfato di tutta l'oste nemica. Il che, sebbene muova a riso i prudenti e addottrinati; nondimeno riesce d'illusione e d'inciampo ai pusilli ed indotti; i quali non sapendo distinguere qual è veramente dottrina della Chiesa e qual no, credono bonariamente alle voci che si lasciano correre, e temono non sia atterrata la verità, perchè veggono caduti in pezzi i fragili puntelli che alcuni de' suoi difensori a capriccio vi ponevan di sotto. Il perchè sapientemente la Sacra Congregazione dell'Indice si consigliò di ovviare a questo inganno de' semplici stabilendo contra lo scapestrare de' tradizionalisti quattro proposizioni fondamentali. Esse sono del tenore seguente:

I. « Benchè la fede sia superiore alla ragione, tuttavia nessuna vera discordia, nessun dissidio può mai passare tra l'una e l'altra; derivando amendue da uno stesso fonte immutabile di verità, che è Dio, ottimo, massimo; e così esse si prestano scambievole aiuto.

II. « Il raziocinio è abile a provare con certezza l'esistenza di Dio, la spiritualità dell'anima, la libertà dell'uomo. La fede vien dopo la rivelazione; e però essa non può convenientemente allegarsi per provare l'esistenza di Dio contra l'ateo, o la spiritualità e libertà dell'anima ragionevole contra il settatore del naturalismo e del fatalismo.

III. « L'uso della ragione è anteriore alla fede; e conduce ad essa coll'aiuto della rivelazione e della grazia.

IV. « Il metodo, di cui usarono S. Tommaso, S. Bonaventura, e gli altri Scolastici dopo loro, non mena al Razionalismo o al Panteismo, nè fu cagione che presso le scuole odierne la filosofia inciampasse nel naturalismo e nel panteismo. Laonde non è lecito incolpare quei dottori e maestri per aver adoperato un tal metodo con approvazione o almen tacito consenso della Chiesa [1] ».

[1] *I. Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest; cum ambae ab uno eodemque im-*

In queste proposizioni è evidentemente riprovata la tattica dei tradizionalisti di amplificare il contrasto che essi fingono tra la ragione e la fede, quasi fossero naturalmente nemiche. È rintuzzata altresì l'audacia di alcuni tra loro, i quali non rifinavano di accusar S. Tommaso e gli Scolastici di essere condiscesi incautamente alle male voglie de' razionalisti e di averne spalleggiato gli errori. Ma sopra tutte vuolsi notare la proposizione terza, la quale più apertamente delle altre contiene un'esplicita riprovazione del Tradizionalismo. Perciocchè essa stabilisce due cose: prima, che l'uso della ragione è anteriore alla fede; secondo, che la ragione conduce alla fede coll'aiuto della rivelazione e della grazia. Queste due affermazioni inchiudono manifestamente due sentenze contraddittorie di quelle due affermazioni, a cui il Tradizionalismo come a base si appoggia; cioè che l'uomo comincia dal credere, e che il lavoro della ragione non consista in altro, se non nel *fare deduzioni ed applicazioni di verità antecedentemente rivelate*. Ognun vede che così per contrario vorrebbesi che la fede precedesse l'uso della ragione, e che la fede menasse alla ragione coll'aiuto della rivelazione e della grazia.

mutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant.

II. Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem, cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandam Dei existentiam contra atheum, ad probandum animae rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem allegari convenienter non potest.

III. Rationis usus fidem praecedit, et ad eam ope revelationis et gratiae conducit.

IV. Methodus, qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum et pantheismum ducit, neque causa fuit cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere quod methodum hanc, praesertim approbante vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint.

ARTICOLO VI.

La conoscenza in generale non dipende dalla parola.

162. L'unica via aperta ai tradizionalisti per cansare in qualche modo la confusione delle verità soprannaturali colle naturali; si è che in ordine alla necessità della parola si appiglino alla spiegazione proposta dal Gioberti. Questo filosofo, benchè incorra anch' egli nella confusione dei sopraddetti due ordini per la via dell'Ontologismo, si studia nondimeno di schivarla per la via del Tradizionalismo; imperocchè stabilisce che la conoscenza umana, sebbene cominci dall' insegnamento, non comincia però dalla fede. Secondo lui, il linguaggio è richiesto dalla ragione non per riceverne un interno motivo di assenso, ma solo un' esterna condizione, necessaria al suo naturale esplicamento. Ond'egli, dopo avere stanziato che la ragione piglia i primi elementi della conoscenza dalla rivelazione, per non esser essi accessibili allo spirito senza l' aiuto della parola; vi appone subito il seguente temperamento: « Niuno però ne inferisca che la verità ragionevole dipende dall' autorità e che quindi la filosofia sia una « scienza seconda, assolutamente parlando, e lavori su i dati di « un' altra disciplina. Imperocchè gli elementi integrali dell' Idea « essendo chiari e splendidi per sè stessi, la filosofia si fonda « sull' evidenza del proprio oggetto. Essa riceve la sua materia « dalla parola, ma l' apprende immediatamente per la sua intrin- « seca luce [1]. »

Dove i tradizionalisti approvassero questa spiegazione giobertiana, dovrebbero esporre la loro dottrina a questo modo: Perchè rampolli in noi la conoscenza, ci è bisogno veramente della parola; nondimeno ci ha in noi un' attitudine e capacità

[1] *Introduzione* ecc. t. I, c. 3.

naturale a ricevere la luce dell'idea, tosto ch'ella si affaccia al nostro spirito; il quale l'apprende e la ravvisa in virtù dell'evidenza, ond'essa intrinsecamente risplende. Ciò ha luogo nelle sole conoscenze naturali; mercecchè a rispetto delle soprannaturali la mente nostra, atteso i suoi limiti, è inabile del tutto a conseguirle per evidente percezione; e però essa, oltre della parola come strumento, ha mestieri del lume di fede che la conforti subbiettivamente e dell'autorità divina che obbiettivamente l'appoggi.

Confessiamo che accettando tal dichiarazione i tradizionalisti non potrebbero più accagionarsi d'immedesimare tra loro i due ordini di conoscenza; ma essi in tal caso dovrebbero abbandonare la miglior parte della loro teorica e cambiare interamente i modi del fraseggiare. Imperocchè allora non sarebbe più da dire, com'essi dicono, che la fede è previa alla ragione, che i veri primitivi son fondati nell'autorità divina, che la filosofia trae origine dalla teologia. Ripudiate codeste ed altre formole da loro usate, essi dovrebbero consentire che la scienza razionale dell'uomo, benchè di natura sua inferiore e subordinata alla fede, ha nondimeno esistenza da sè e principii proprii e criterio del tutto distinto.

163. Ma che che si pensi di questa ipotesi; certo è che anche in tal caso il Tradizionalismo sarebbe falso, siccome propugnatore di una falsa dottrina. È questo l'altro aspetto, sotto il quale dobbiamo qui confutare quel sistema; e noi il faremo procedendo gradatamente. Da prima diciamo in generale non esser vero che a far sorgere in noi l'idea, nello stato eziandio riflesso, sia necessaria la parola. La quale affermazione per rendersi evidente, non ha mestieri di lunghi ed intralciati discorsi; bastando osservare che la parola, per esser segno non naturale ma arbitrario, non può eccitare niun concetto nell'animo senza supporne l'esistenza. Anche quando trattasi di segni naturali, acciocchè la loro visione valga a destare in noi l'idea della cosa, con cui son collegati, bene spesso bisogna che antecedentemente l'esperienza ci abbia insegnato quella reciproca connessione. Così se-

gno naturale del fuoco è il fumo; ma potremmo mai arguire dal secondo il primo, se non avessimo avanti veduto che il fumo proviene appunto dall' arsione? Il medesimo va tu discorrendo d'esempii consimili. Or che dovrà dirsi della parola, la quale non per natura ma per libera convenzione è rivolta a significare questo o quel concetto dell' animo?

> Opera naturale è ch'uom favella;
> Ma così, o così, natura lascia
> Poi fare a voi secondo che v'abbella [1]

Se la parola di per sè non è connessa con niuna determinata idea, come farà essa a suscitarlaci nell' animo, se noi già non sappiamo che cosa vuolsi significar con quel suono? E come potremmo giungere a comprendere sì fatta significazione, se non avessimo di già possesso e coscienza della idea a cui significare quella voce vien destinata? Gli avversarii son costretti a pretendere una cosa impossibile, cioè che il suono de' vocaboli percotendo l'orecchio generi la conoscenza non di esso suono ma di un altro oggetto distinto; il quale non per natura, ma per sola libera elezione vien denotato da quello. Ma dimmi: potresti tu col solo nominare e ripetere un vocabolo, significante un frutto che si trova in America, eccitare nella mente di chi t' ascolta l' idea di quel frutto, se egli non l' abbia giammai veduto?

E per chiarire vie meglio la cosa per via di esempii, sia qui un individuo umano, il quale per non avere ancora udito parlare non abbia veruna idea, almeno riflessa, e tutt' al più sia attuato d'una conoscenza diretta e indeterminata, in cui egli non s'appropria nè discerne niun concetto particolare: come appunto il montanaro, che rozzo e selvatico s' inurba, mira in massa e confusamente le nuove cose che gli si parano innanzi, senza affisarne e comprenderne alcuna. Sia dunque necessario al poveruomo in tanto

1 DANTE, *Par.* 26.

assorbimento e in tanta distrazione di mente applicar la parola per tirarne la riflessione verso qualche idea in particolare; quasi al modo onde si applica il cerotto o l' impiastro sul corpo dell' animale per richiamare a quella parte gli umori dispersi qua e là e vaganti: *ubi stimulus, ibi affluxus*. Ora, noi domandiamo se in ciò fare si suppone che quell' individuo sappia già il significato della parola che voi gli dite, ovvero si suppone che del tutto lo ignori? Se ignora tal significato, certo è che egli dall'udir quella voce non caverà verun costrutto. Al più dall'espressione del vostro volto e de' vostri atti intenderà che voi volete significargli qualche cosa; ma se non sa il valore del vocabolo che adoperate, non passerà più oltre di questo. Quella parola sarà per lui vuota di senso; la sua intelligenza resterà ignara come prima, senza nulla concepire, fuorchè il semplice suono e quel vostro muover di labbra e quella vostra intenzione in confuso. Se poi si suppone che l' individuo sappia già il valore della parola che voi gli dite, ciò importerà che egli antecedentemente conosca l'idea che per essa si esprime. E questa preesistenza dell' idea è in lui necessaria anche quando la prima volta apprende il vocabolo che dee significarla. Imperocchè apprendendosi tal significazione in virtù di un legame che per volontà e convenzione si stabilisce tra una voce articolata ed un' idea, è necessario che preesistano ambo i termini, tra' quali quel legame si stabilisce; cioè dall'una parte il vocabolo, dall' altra l'idea. Se questa manca nella mente e nella riflessione di colui, che voi volete indurre ad accettare il significato d' una parola, ogni vostro adoperare sarà indarno e varrà il medesimo che parlare ad un bruto o ad una pianta.

Qui non vale il ricorrere a vane similitudini di germi che debbano tuttavia fecondarsi, di luce che colori l'oggetto, di tinte che servano ad incarnare il disegno della mente, di veste che circondi l' idea, e così del resto. Le figure e le immagini sono ottime quando si tratta di dare maggiore risalto e luce a una verità già dimostra, ma volere per mezzo di similitudini e di metafore persuadere una falsità è strana pretensione. Or non dee riputar-

si falsità manifesta che la mente priva d'idee venga a formarsele mercè di vocaboli di cui essa ignora il valore? Sia pure, come affermano i tradizionalisti, che ogni favella presso ogni popolo contenga un numero più o meno grande di verità rivelate e trasmesse di generazione in generazione; ciò non fa nulla al proposito. Imperocchè allora quando la generazione, che già possiede la verità, vuol tramandarla all' altra che n' è ancor digiuna, come eseguirà ella codesto insegnamento? Si metterà forse senza più a parlarle, facendo uso d'una lingua non intesa dalla sua uditrice? Ma ciò sarebbe il medesimo che se altri ti venisse sciorinando una lezione in cinese o in arabo, idiomi da te ignorati e di cui è certo che tu nulla comprenderesti. Forza è dunque che prima d' ogni altra cosa la generazione docente insegni alla generazione discente la lingua, colla quale dee parlare. Ma come le insegnerà questa lingua, se non suppone di già in lei la consapevolezza delle idee, da connettersi con quei vocaboli che essa di mano in mano va proferendo? Per ottener poi siffatta connessione dovrà aiutarsi di cenni, di gesti, d' indicazione di oggetti particolari, pronunziando insieme il vocabolo con cui ama che essi vengano significati. In somma uopo è che proceda come si costuma coi sordimuti, allorchè loro s' insegna una lingua scritta. Indarno l' istitutore segnerebbe sulla lavagna i vocaboli, se non avesse altro mezzo per destare nell' animo del suo discepolo l'idea che vuol esprimere. Ma egli valendosi del linguaggio di azione, già per natura inteso dal sordomuto, gli dipinge in quella guisa che può un oggetto o una serie di oggetti; e quando al balenar degli occhi del suo discente o per altra via s'accorge essere in lui sorta appunto l' idea voluta, gli accenna la parola con cui essa dee significarsi. La qual cosa ripetendo egli più volte, fa che il discepolo contragga l'abito di associare quella determinata idea a quel dato segno.

164. Nel che è da osservare che neppure quei segni appartenenti al linguaggio di azione son propriamente lo strumento che serve a provocare l' attività della mente acciocchè esca nei

rispondenti concetti. Quei segni, a vero dire, altro non fanno che eccitare nell' immaginativa un fantasma sensibile, ponendo in certa guisa sott'occhio un oggetto che significano naturalmente; il fantasma poi è quello che, per l'intima connessione delle potenze dell'anima, attira verso di sè la virtù intellettiva perchè ne astragga un concetto ideale, apprendendo in forma universale ciò di cui il fantasma è propria o analoga immagine. Il che come intervenga sarà da noi spiegato in altro luogo. Ora, perciocchè a far sorgere fantasmi nell' animo non è necessario alcun segno appartenente al linguaggio, vuoi parlato, vuoi scritto, vuoi rappresentato, ma basta lo spettacolo del mondo corporeo percepito coi sensi; quindi è che lo svolgimento ideale può in noi esordire ed esordisce in effetto senza intervenzione di vocaboli. E questo appunto è il sentire di S. Agostino; il quale, avendo mostrato esser falso che senza segni non possa germinare in noi alcuna conoscenza, così prosegue: « Di queste cose non una o « due, ma mille si presentano all'animo, le quali senza alcun se- « gno si mostrano da loro stesse. E come potresti, per vita tua, « dubitarne? Imperocchè lasciando indietro gl'innumerevoli spet- « tacoli che gli uomini ci offrono in tutti i teatri colle cose mede- « sime senza uso di segni; non è egli vero che questo sole e que- « sta luce che de' suoi raggi sparge e veste ogni cosa, e la luna e « gli altri astri, e la terra e il mare e tutti gli esseri senza fine « che in essi nascono, non è vero, io dico, che da Dio e dalla na- « tura vengono in loro stessi presentati e mostrati a chiunque ha « occhi in fronte per mirarli? [1] »

Questo gran Padre e filosofo apertamente insegna che senza uopo di parole, anzi di segni in generale, può la mente nostra

[1] *Iam enim ex his non unum aliquid aut alterum sed millia rerum animo occurrunt, quae nullo signo dato per seipsa monstrentur. Quid enim dubitemus, oro te? Nam ut hominum omittam innumerabilia spectacula in omnibus theatris sine signo ipsis rebus exhibentium; solem certe istum lucemque haec omnia perfundentem atque vestientem, lunam et cetera sidera, terras et maria, quaeque in his innumerabiliter gignuntur, nonne per seipsa exhibet atque ostendit Deus et natura cernentibus?* De Magistro cap. X.

venire in moltissimi e svariati concetti. Procedendo poi più oltre passa a mostrare che invece di dire che in vigore dei segni s'impari l'idea, debba per contrario dirsi che per l'idea s'imparino i segni. Sarà gradito ai nostri lettori udir per disteso un tratto almeno della sua argomentazione tradotta a verbo. « Che se, « così egli, con più diligenza consideriamo la cosa, niente forse « troverai che s'impari per via di segni. Imperocchè quando mi « si offre un segno, se esso mi trova ignaro della cosa di cui è « segno, niente può apprendermi; se poi mi trova sciente di es- « sa cosa, che imparo io per quel segno? In fatti quando io leg- « go in Daniele (III, 94): *Et saraballae eorum non sunt immu-* « *tatae*, la voce *saraballae* per sè stessa non mi dà notizia della « cosa che essa significa. Attesochè esprimendosi con quel no- « me certi ornamenti del capo, forsechè io all' udirne il suono « vengo ad intendere che cosa sia capo o che cosa sia ornamen- « to? Avanti io già conosceva tali cose; nè quando vennero no- « minate da altri, ma quando furono da me vedute io ne acqui- « stai notizia. Conciossiachè la prima volta che le due sillabe di « cui è composta la parola *capo* percossero le mie orecchie, io « ne ignorai il significato non meno che quando per la prima « volta udii o lessi la voce *saraballae*. Ma dicendosi spesso: *capo*, « e notando io ed osservando in quali congiunture si proferisse « quel vocabolo, mi accorsi che con esso si voleva significar ciò « che già mi era notissimo in virtù della vista. Il che prima che « io scoprissi, quella parola non era per me se non un semplice « suono; imparai poscia che era un segno, quando conobbi che « obbietto si volesse significare con quello: il quale obbietto, co- « me ho detto, non dal significato della parola, ma dalla perce- « zion della vista io aveva innanzi imparato. Adunque piuttosto « il segno s'impara in virtù della cosa conosciuta, che non la co- « sa conosciuta in virtù del suo segno [1]. »

[1] *Quod si diligentius consideramus, fortasse nihil invenies quod per sua signa discatur. Cum enim mihi signum datur, si nescientem me invenit cuius*

165. E qui vuolsi notar sottilmente, che sebbene gli esempii recati da S. Agostino riguardino obbietti sensibili, intorno ai quali i tradizionalisti non dissentono; nondimeno la ragione sopra cui egli si fonda è generale, ed ha luogo per qualsivoglia concetto, sì di cosa concreta, come di cosa astratta, sì di cosa corporea, come di cosa spirituale. La parola di per sè stessa è un suono vano; in tanto diventa parola, cioè s'informa della significazione d'un'idea, in quanto la mente nostra gliela connette. Or come può la mente connettere ciò che non ha, o che, non essendo conscia di avere, è come se non avesse? Ciò vale per qualsivoglia idea, a qualunque ordine essa appartenga. A rispetto di tutte la parola di natura sua non è che un corpo inerte, il quale dee essere avvivato dall'anima. Può mai pensarsi l'assurdo che il corpo, il quale dee ricevere vita dall'anima, sia per converso il principio che la produca? E questa impossibilità della voce a diventare parola senza presupporre l'idea che dee significare, vale tanto a rispetto di colui che parla, quanto a rispetto di colui che ascolta. Colui che parla dee certamente aver possesso e consapevolezza dell'idea, prima ancora che pensi al vocabolo siccome a mezzo per manifestarla ad altrui. La cosa non ha bisogno di dimostrazione, essendo manifesto che chi parla si determina a cercare un vocabolo, per-

rei signum sit, docere me nihil potest: si vero scientem, quid disco per signum? Non enim mihi rem quam significat ostendit verbum, cum lego: Et saraballae eorum non sunt immutatae (*Dan. III*, 94). *Nam si quaedam capitum tegmina nuncupantur hoc nomine, num ego, hoc audito, aut quid sit caput aut quid sint tegmina didici? Ante ista noveram; neque cum appellarentur ab aliis, sed cum a me viderentur, eorum est mihi facta notitia. Etenim cum primum istae duae syllabae, cum dicimus* Caput, *aures meas impulerunt, tam nescivi quid significarent, quam cum primo audirem legeremve:* Saraballas. *Sed cum saepe diceretur* Caput, *notans atque animadvertens quando diceretur, reperi vocabulum esse rei quae mihi iam erat videndo notissima. Quod priusquam reperissem, tantum mihi sonus erat hoc verbum; signum vero esse didici, quando cuius rei signum esset inveni; quam quidem, ut dixi, non significatu sed aspectu didiceram. Itaque magis signum, re cognita, quam, signo dato, ipsa res discitur.* Luogo sopra citato.

chè vuole manifestare un' idea; e però l'idea ha ragione di causa non di effetto in ordine a quella parola. Or chi dirà che la causa dipende dall' effetto e non viceversa? Onde sapientemente S. Tommaso distingue tre spezie di parole: la parola mentale, *verbum cordis*, cui definisce *id quod per intellectum concipitur;* la parola interna, *verbum interius,* ossia il vocabolo immaginato e pensato, cui definisce *exemplar exterioris verbi;* e la parola esterna, *verbum vocis,* cui definisce *verbum exterius expressum.* Fatta poi questa triplice distinzione soggiunge che in colui che parla, il verbo mentale, ossia l' idea, precede il verbo interno ossia la parola immaginata e pensata, e questa seconda precede il verbo esterno, ossia la parola proferita: *Verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis* [1].

Se poi si guarda colui che ascolta, è vero che la prima ad essere in lui è la parola esterna, che gli ferisce l'udito. Ma codesta parola in quanto è prima, non è per lui che un mero suono; e solamente come tale può innanzi dell'idea essere immaginata e pensata. Acciocchè anche a rispetto di lui diventi parola formalmente presa, cioè voce espressiva d' un concetto; convien che egli ne intenda il significato; il che non può fare se non possedendone di già l' idea. Acconciamente il più volte citato S. Agostino. *Verbis nisi verba non discimus, immo sonitum strepitumque verborum. Nam si ea, quae signa non sunt, verba esse non possunt; quamvis iam auditum sit verbum, nescio tamen verbum esse, donec quid significet sciam. Rebus ergo cognitis, verborum quoque cognitio perficitur; verbis vero auditis, nec verba discuntur. Non enim ea verba quae novimus, discimus; aut quae non novimus, didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta, quae non auditione vocum emissarum sed rerum significatarum cognitione contingit* [2]. E per verità chi ascolta o ode

1 *Quaest. disputat.* Quaest. *De Verbo,* art. I.

2 *De Magistro* c. XI, n. 36.

una lingua che sa, o ode una lingua che non sa. Se ode una lingua che non sa, le voci che sente non prenderanno, rispetto a lui, significazione determinata, se non quando dopo aver egli eccitate in sè diverse idee, sia giunto finalmente a comprendere in virtù delle circostanze quale idea tra tutte si voglia dinotare con questa o quella voce. Se poi ode una lingua che sa, le parole non destano in lui altre idee, se non quelle, di cui egli avea già fatto tesoro nella sua memoria, e che antecedentemente per libera convenzione avea associate con quei determinati vocaboli. Ma ciò, come chiaramente si vede, suppone, non ispiega, la prima origine dell' idea; la quale, come più volte abbiamo detto, essendo causa per cui il vocabolo da semplice suono materiale diventi parola, non può dipendere da esso, ma conviene che si derivi da altra sorgente.

166. Il De Bonald s' accorge da sè stesso di questa necessità che ha la parola di supporre in noi l'idea, acciocchè sia intelligibile come parola e non equivalga a un vano suono. Egli confessa essere inconcepibile che la parola crei l' idea, e che la lezione di colui che parla possa profittare a colui che ascolta, se in questo secondo non esistano già dei pensieri belli e formati, i quali aspettino il suono delle voci per unirsi con esse [1]. Ma invece di conoscere da ciò, com' era di ragione, la falsità del Tradizionalismo, ama meglio di formarne un mistero di natura e si contenta di dire che non sa darne la spiegazione. I misteri di natura son troppi per loro stessi, e non ci è bisogno che noi arbitrariamente ne accresciamo il numero. Molto meno poi questo disperato partito di dichiarare insolubile il problema sembra ragionevole nel caso presente; perchè codesta impossibilità si fa nascere dalla supposizione che il Tradizionalismo sia vero, val quanto dire da un' ipotesi non solo gratuita, ma altresì ripugnante. E che sia gratuita il mostreremo dalla soluzione degli argomenti che soglionsi da' tradizionalisti arrecare; che poi sia ripugnante

1 *Recherches etc.* t. 1, ch. 2. *De l'origine du langage.*

ci sembra assai chiaro da quanto si è detto finora, che la parola antecedentemente all' idea, non essendo che un semplice suono, non può dare quel che non ha.

ARTICOLO VII.

Si precide la via ad un sutterfugio.

167. Veggiamo bene la scappatoia a che altri potrebbe ricorrere, dicendo che quando si afferma non potere la conoscenza esordire senza l'aiuto della parola, sotto nome di conoscenza intendesi non la semplice idea, ma sibbene il giudizio. Imperocchè l'uomo, lasciato a sè stesso, può avere, se così vuolsi, dei concepimenti slegati, ma congiungerli insieme con affermazione o negazione, nel che propriamente consiste la verità, non potrà mai, se altri non l'istruisca.

Codesta replica, tuttochè ingegnosa, torna nondimeno affatto inutile nella presente quistione. Imperocchè da prima sarebbe questa una nuova opinione molto diversa da quella degli avversarii, i quali non il solo giudizio ma ogni concetto in generale disdicono all' uomo senza l' intervento di esterior magistero. Più conforme alla dottrina degli avversarii sarebbe il dire che la mente può formare il giudizio da sè stessa, ma che le idee di cui quel giudizio componesi deono a lei provenire dal di fuora; il che è stato già da noi testè confutato. In secondo luogo l' argomentazione, da noi fatta di sopra, militerebbe integralmente eziandio contra codesti novelli oppugnatori; stantechè dai *termini* si volgerebbe alla *copula* delle proposizioni, cioè dalla parola esprimente le semplici idee si trasferirebbe alla parola esprimente la loro scambievole congiunzione in giudizii affermativi o negativi. La ragione in ambidue i casi è la stessa. Attesochè se è impossibile, come è dimostrato, che i vocaboli siano intesi, senza presupporre la cognizione di quel che significano; ciò vale per qualunque atto della mente, e però non per la sola intui-

zion delle idee, ma per la intuizione altresì della lor convenienza o discrepanza, nel che propriamente consiste il giudizio. Chi parla affermando o negando non sarà mai compreso da chi l'ascolta, se questi antecedentemente non sappia che cosa sia affermare o negare, e se col lume interno della mente non iscorga la relazione che passa fra le idee di cui istituisce il confronto. Finalmente la fatta ipotesi conterrebbe un assurdo; perciocchè dimezzerebbe l' azione dell' intelletto, contro la natura dello stesso intelletto. L' intelletto è facoltà di conoscere il vero; e il vero, siccome il falso, non alberga che nel giudizio. Il giudizio è l' atto col quale la mente pronunzia che l' obbietto è o non è; e quindi per esso soltanto vien ella a conformarsi o difformarsi dall' essere che contempla. L' intelletto è facoltà di giudicare; e se da prima incomincia dalla idea per semplice apprensione, ciò è perchè l'idea è elemento ed incoazione del giudizio. Ora l' atto d' una potenza non libera (e libero non è l' intelletto) non può arrestarsi a mezza strada, quando essa è sciolta da subbiettivo impedimento ed ha presente l' obbietto intorno a cui dee esercitare la virtù sua. Dunque l' intelletto, se indipendentemente da segni può acquistare delle idee, indipendentemente da segni può ancora proferire de' giudizii.

168. Le idee, che gli avversarii concederebbero all' intelletto, o si suppongono singolari, in quanto rappresentano esseri individuali esistenti in natura; o si suppongono universali, in quanto rappresentano forme astratte e ragioni intellettive, precision fatta dal subbietto in cui esse s' incarnano. Se si suppongono singolari, in tal caso l' obbietto sarebbe da loro rappresentato qual è, val quanto dire concreto, esistente e dotato di tale o tal proprietà. Dunque l' intelletto nel percepirlo, benchè da prima s' informi della semplice apprensione di lui, non può non passar tostamente ad intuire ciò che ad esso in verità appartiene come contenuto nella medesima rappresentanza, percependolo in quanto sussiste in natura, in quanto sussiste concretamente, in quanto sussiste sotto questa o quella condizione e qualità determina-

ta : le quali percezioni, come ognun vede, costituiscono de' giudizii. Così allorchè l'idea rappresenta il sole verbigrazia folgorante sul nostro orizzonte, l'intelletto per ciò stesso che l'apprende è necessitato di procedere ad intenderlo siccome è, cioè in quanto è un essere presente in natura e che attualmente folgoreggia co' suoi splendori. Potrà nel primo esordire dell'azione ravvisarlo confusamente, senza distinguere il subbietto *sole* dal suo attributo di *esistente* e *folgorante;* ma immantinente dopo quella semplice apprensione, che è come l'inizio dell'atto conoscitivo, convien che discerna distintamente l'obbietto che ha dinanzi allo sguardo; se è realmente facoltà d'intendere, cioè facoltà penetrativa dell'oggetto e naturata ad informarsi del vero.

Il medesimo proporzionatamente ha luogo se l'idea è astratta. Imperocchè sì fatte idee, se son primitive, non possono costituirsi l'una a fronte dell'altra, senza che manifestino incontanente le loro scambievoli relazioni. Perciò si dicono produttrici d'immediata evidenza. Ora percepire siffatte relazioni suona il medesimo che proferire un giudizio; e l'intelletto non può non percepirle se ha presenti le idee in cui esse rilucono. Se fosse altrimenti, bisognerebbe dire che l'intelletto intuisca un'idea senza intendere che cosa importi, val quanto dire, che l'intelletto non sia intelletto, e l'idea sia intesa e non intesa ad un tempo. E come potrebbe senza contraddizione stabilirsi che l'intelletto concepisca, per esempio, la ragione di ente, senza tosto comprendere che l'essere si distingue dal non essere? Concepir poi una tale distinzione vale il medesimo che affermare non confondersi tra loro i termini che si distinguono. Del pari come potrebbe l'intelletto apprendere la nozione di effetto senza capire che l'effetto è ciò che vien fatto, ossia che riceve l'esistenza, e che però richiede un altro essere da cui l'esistenza vengagli comunicata? La supposizione adunque che l'intelletto, senza la parola, possa avere idee, ma non giudizii, ripugna; e meno strano sarebbe in tal caso vedovare al tutto l'intelligenza d'ogni sua spontanea cognizione.

ARTICOLO VIII.

La parola non è assolutamente necessaria per le conoscenze d' ordine soprassensibile.

169. Perciocchè i tradizionalisti insistono massimamente sopra la necessità della parola per le idee religiose e morali, cui dicono non potersi in niuna guisa conseguire dall' uomo col solo uso della ragione; fia bene aggiungere alcuna cosa in particolare sopra questa specie di conoscenze, acciocchè apparisca più chiara la falsità di quel loro sistema. Ed in prima notiamo la poca coerenza e l' irragionevolezza, in che essi cadono con questa arbitraria restrizione. Imperciocchè se generalmente si affermasse che l' uomo non può cominciare a riflettere ed a pensare, senza il linguaggio; potrebbe una tale sentenza riprendersi siccome falsa e distruggitrice della ragione, ma non potrebbe venire incolpata di contraddire a sè stessa. Per contrario concedere alla mente umana la potenza d' acquistar idee nel giro delle cose materiali e sensibili, negandogliela nell' ordine delle cose religiose e morali; è non che un' affermazione senza fondamento, ma una manifesta ripugnanza di principii. E chi è sì poco esercitato in filosofia, il quale non vegga che molte idee, e quelle in ispecie che sono indispensabili ad ogni concetto eziandio di cose materiali, sono universalissime e tali che si stendono ad ambidue gli ordini, ed a lungo andare non possono applicarsi all' uno senza applicarsi insieme all' altro? O diremo che al solo ordine delle cose corporee sieno riferibili le astrattissime idee di sostanza, di causa, di attualità, di potenza, di azione, di durata, di ordine ed altre infinite? Ma limitiamo il discorso alla sola idea di ente, pel maggior nesso che essa ha con la presente materia. Egli è certo che la mente umana non potrebbe formarsi l' idea di verun essere od oggetto particolare, se prima non avesse concepito che cosa sia l' essere

in generale. E ciò non solo perchè tutto quello che essa concepisce, il concepisce in quanto è, ossia in quanto inchiude la ragione di ente; ma ancora perchè, come diremo a suo luogo, passando essa dalla potenza all'atto per via di successione e di progresso; convien che cominci dall' attuarsi in modo incompiuto ed imperfetto, uscendo prima in una conoscenza confusa ed indeterminata dell' oggetto, e poscia chiarendola e perfezionandola per mezzo della riflessione, dell'esperienza, del raziocinio. Il perchè S. Tommaso ripete spessissimo che il primo intelligibile è l'ente [1], e che l'ente è ciò che innanzi a ogni altro concepimento cade nell' apprensione dell' intelletto [2].

Ora è impossibile che la mente concepisca l'universalissima idea di ente, senza che da essa sia tirata o immediatamente o mediatamente a concepir l' ente non pure incorporeo, ma infinito. Imperocchè l' idea di ente, avvegnachè in modo confuso, esprime nondimeno ciò che è intimo e formale in ogni cosa: *Esse est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt* [3]. E siccome qualsivoglia perfezione e realità nelle cose create non è che ombra e vestigio della perfezione divina ed immagine imperfetta e limitata dell'increata natura (giacchè l'essere nella sua pienezza e purità non si trova se non in Dio); così l' idea universalissima di ente, riguardata nella sua obbiettiva ragione, potentemente trascina l'intelletto a concepir Dio come sussistenza purissima, in cui l'essere si compia ed assolva senza mescolanza di circoscrizione o difetto. Tutto ciò si attiene alla natura dello stesso intelletto e all'ontologica ragione della prima idea, che gli avversarii son costretti di riconoscere in noi indipendentemente

1 *Ens est proprium obiectum intellectus et est primum intelligibile.* Summa theol. I p. q. 5, ar. 2.

2 *Magis universalia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota; nam primo in intellectu cadit ens.* In primum Metaphysicorum, lect. 2.

3 S. Thomas, *Summa th.* I p. q. 8, a. 1.

dalla parola; giacchè indipendentemente dalla parola ci largiscono idee riguardanti l'ordine delle cose sensibili, e le stesse cose sensibili, come abbiam detto, non potrebbero dalla mente concepirsi se non previa l'idea di ente. Noi non cerchiamo qui il modo, onde l'intelletto da questa astrattissima idea passa al concepimento dell'ente infinito e perfettissimo; nè definiamo se ciò facciasi con passaggio subitano e immediato, come sembra sostenere S. Bonaventura, o se con passaggio progressivo e mediato, come sembra più conforme alla dottrina di S. Tommaso. Ciò sarà da noi chiarito altrove; ma sia nell'una o nell'altra maniera, certo è che l'idea astratta dell'ente per intrinseca virtù sua porta l'intelletto (presto o tardi, non monta) a concepir l'infinito che di per sè stesso sia fuori e distinguasi da tutto il finito.

Noi concediamo di leggieri che la mente umana possa dal concetto astratto di ente rivolgersi ad apprendere le nature determinate delle cose corporee, tiratavi dalle percezioni sensibili, e fermarsi più o meno ad intendere sì fatte nature in loro stesse, senza pensare ad altro. Concediamo ancora, che l'intelletto in virtù di quell'idea astratta riferita ad esse nature create possa apprendere la loro uguaglianza o disuguaglianza nella perfezione ed il più ed il meno nella partecipazione dell'essere, senza applicarvi come misura l'idea dell'infinito sussistente e impartecipabile nella propria natura. Ma quello che neghiamo si è che la mente possa a lungo dimorare in tale considerazione, senza che da essa sia condotta a sollevarsi più alto e purificar l'idea di essere fino a concepir l'ente infinito. Imperocchè dall'una parte a ciò la tira l'indole obbiettiva di quell'idea, dall'altra ve la sospinge la condizione intrinseca delle nature create; le quali essendo imitazioni, comechè imperfettissime dell'essere divino, spirano essenzialmente in quel modo che possono la manifestazione del loro prototipo. Dunque le idee, che i tradizionalisti stessi concedono all'intelletto nostro nell'ordine dalle cose sensibili, menano per intrinseca virtù loro all'idea di Dio, e però indipendentemente dalla parola.

170. Quel che diciamo de'semplici concetti si dica ancor de'giudizii e de'discorsi della ragione. Nel che, a non procedere per vie troppo lunghe ed astruse, noterò solamente che neppur la certezza intorno alla costanza de' fatti sensibili non potrebbe conseguirsi dall' uomo, se egli non possedesse quegli stessi razionali elementi che il conducono a conoscere l'esistenza di Dio. Che si richiede per conoscere l' esistenza di Dio? Lo spettacolo della natura creata e il principio di causalità. Atteggiata la mente di questo principio: *Non può darsi effetto senza cagione;* e mirando l'universo, che ne circonda, è costretta di dire a sè stessa dovere esserci una cagione improdotta della stupenda opera che le si para dinanzi. Ecco l' esistenza di Dio dedotta in virtù di un raziocinio appoggiato a due sole verità immediate; ed ecco quindi idee e giudizii intorno al massimo degli oggetti soprassensibili.

Ora di queste due verità, richieste a formare il raziocinio testè accennato, l'una già si concede dagli avversarii; i quali ammettono poter l'uomo, senza bisogno della parola, conoscere l'universo materiale e aver certezza dei fenomeni della natura sensibile. Solo intorno all'altro, cioè alla conoscenza del principio di causalità, potrebbe alcun d'essi muovere qualche dubbio. Ma cotal dubbio al tutto svanisce, tanto solo che si consideri che non presupposta in noi la conoscenza di quel principio, crollerebbe issofatto la certezza intorno alla costanza de' fenomeni naturali, ammessa dagli avversarii. Oltrechè verremmo a mancare de'giudizii più ovvii e più indispensabili per la conservazione della stessa vita animale. Qual verità più comune e più necessaria a tutelare la nostra esistenza che queste: il fuoco brugia, l'acqua disseta, il pane alimenta? Eppure siffatti veri non sarebbero stabili nell'animo nostro e perderebbero ogni certezza, se non fosser fondati sul principio di causalità. Imperocchè qual peso ci tiene fermi ed immobili in quella credenza? Il saper indubitatamente che il fuoco è causa necessaria della combustione, l' acqua del refrigerio, il pane del nutrimento. Ora chi ci convinse di ciò? Forsechè la nuda esperienza? Ma la nuda esperienza non ci manifestò altro che la con-

giunzione di due fenomeni, ciò è dire l'avvicinamento del fuoco e la combustione seguitane; non c'insegnò nè poteva insegnarci che questa era effetto di quello.

Si ricorrerà forse alla ripetizione del medesimo esperimento. Ma come volete che il semplice novero di casi particolari ci meni alla conclusione di verità generali, quali appunto si manifestano nella coscienza del genere umano quei tre esempii di sopra recati? A far ciò è assolutamente mestieri dell'intervento di un principio razionale, dotato di vera universalità, il quale corrobori l'esperienza e l'aiuti a dare illazioni che essa sola non potrebbe somministrare. Nel caso nostro un tal principio non può essere altro che il principio di causalità : *Ogni effetto proviene da una cagione.* Imperocchè solo in virtù di così fatto principio noi, vedendo l'effetto della combustione e vedendo costantemente non applicarsi al combustibile se non il fuoco, potemmo e dovemmo inferire che dunque esso fuoco n'era la cagione: non apparendo, dal fuoco in fuori, altra cosa da cui potesse provenir quell'effetto. Dunque il Tradizionalismo moderato, per mantenere le sue stesse concessioni, cioè la certa conoscenza degli eventi naturali necessaria alla vita non pur morale ma fisica, dee consentire che l'uomo, indipendentemente dal linguaggio e dall'esterno magistero, possegga in virtù del solo spettacolo della natura, quanto è bastevole a conoscere l'esistenza di Dio. La quale dottrina, mentrechè dall'una parte ci è persuasa dalla ragione, ci vien dall'altra spiegatamente insegnata dall'Apostolo là dove dice: *Invisibilia Ipsius* (cioè di Dio) *a creatura mundi* (cioè dall'uomo) *per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus eius et divinitas* [1]. Qui non si dice per la rivelazione, non si dice per la società o per l'esterno ammaestramento, non si dice per la parola; ma *per ea quae facta sunt*, per la considerazione cioè dell'universo creato.

1 *Ad Romanos* I, 10.

171. La fatta dimostrazione bastar potrebbe nella presente controversia: perchè se indipendentemente dalla parola puossi acquistare l'idea di Dio e la cognizione della sua esistenza, già è falsa la teorica de' tradizionalisti, che senza quel presidio la ragione sia inabile a conseguire idee di cose non sottoposte ai sensi. Nondimeno aggiungiamo ancora un brevissimo cenno intorno alla conoscenza dell'animo e delle massime della morale. Se allo spirito umano, senza uopo di esterior magistero, si concede il pensiero, quale che sia; l'esercizio di sì fatta operazione di necessità si tira dietro la coscienza e il sentimento della propria esistenza. Il pensiero è riflessivo di sua natura; onde posto che sia, niente può vietargli di ripiegarsi in sè medesimo. L'animo è mosso a tale operazione dalla presenza stessa dell'obbietto proporzionato. Acciocchè un'azione succeda, due cose si richiedono: l'obbietto presente e l'applicazione della potenza non legata da impedimento. Ora l'obbietto della riflessione psicologica è il pensiero, già presente allo spirito; giacchè in esso ha sede. La potenza poi è l'intelletto stesso capace di ripiegarsi sopra i proprii atti, siccome potenza universale; ed è applicato all'obbietto, perchè il pensiere è in lui ed egli di già pensante non dee fare altro se non accorgersi di pensare. Dunque lo spirito umano *che vive e sente e sè in sè rigira*, se esce, senza bisogno di segni, in alcune conoscenze almeno circa gli esseri materiali, come concedono gli avversarii; non può essere spogliato della facoltà di ripensare, ossia di percepire il proprio pensiero e sentire sè stesso come principio da cui il pensiero germoglia. Ottenuta poi l'idea di sè medesimo come di un essere che pensa, niente vieta che l'uomo possa discorrervi intorno col raziocinio per conseguirne ulteriori conoscenze; dacchè i discorsi e le illazioni della ragione non hanno uopo di altro per ottenersi, se non della semplice applicazione di universali principii ad un subbietto determinato.

Da ultimo, condotti una volta gli avversarii ad ammettere, indipendentemente dalla parola, cognizioni specolative intorno a Dio ed all'uomo, sono di necessità costretti a dover ammettere al-

tresì cognizioni morali; imperocchè queste non si differenziano sostanzialmente da quelle, deducendosi dai medesimi universali principii applicati al medesimo subbietto che è l'uomo e Dio. La loro discrepanza consiste solo nel fine; in quanto la verità specolativa mira alla semplice cognizione del vero, la verità morale mira al pratico conseguimento del bene. Il bene poi non è altro che l'essere, in quanto riferiscesi alla volontà; siccome l'essere stesso, in quanto riferiscesi all'intelletto, si chiama vero. Onde il medesimo ed identico obbietto per sola diversità di relazione all'una o l'altra potenza vi porge conoscenze specolative e conoscenze morali.

L'intelletto, ben disse Aristotile, per sola estensione da specolativo diventa pratico. Codesta estensione consiste in ciò, che la cosa da esso contemplata da prima universalmente a solo scopo di conoscerla, si consideri poscia più particolarmente come obbietto e materia di operazione. Così, per recarne un esempio nell'ordine fisico, l'esame del corpo umano nelle sue parti organiche e nelle funzioni della vita vi dà la notomia e la fisiologia, scienze specolative. Ma se questo stesso corpo si consideri a fine di servarlo o rifarlo sano, avrete la medicina, scienza pratica. Similmente, per tornare al nostro assunto, la considerazione di Dio in quanto alla vera notizia delle sue altissime perfezioni appartiene alla metafisica; ma se da questa specolativa conoscenza v'inoltrate a cercare come potremmo conformarci colla volontà e coll'opera a questo sommo Essere e piacergli co' nostri costumi, nascerà la morale, ossia una scienza di per sè inclinatrice ad oneste azioni e lodevoli.

Ciò posto, chi potrà ragionevolmente persuadersi che la mente sia abile a conseguire conoscenze specolative ed inabile a conseguire conoscenze morali; quando in ambidue gli ordini l'artefice del lavoro, che è la mente umana, è lo stesso; la materia, intorno a cui si dee operare, cioè il vero, è la stessa; gli strumenti da usare, cioè i principii universali, sono gli stessi; l'arte secondo la quale deono adoperarsi, cioè la logica, è la stessa?

Conchiudiamo pertanto esser falso che la tradizione sia la nativa e necessaria sorgente delle razionali conoscenze, potendo queste nell'ordine puramente di natura germinare per proprio svolgimento della virtù intellettiva da Dio donataci. Nè questa virtù intellettiva per determinarsi ai primi suoi atti ha bisogno del presidio esterno della parola; bastando a ciò i fantasmi sensibili, cui essa rischiara colla luce che raggia naturalmente. Gli stessi avversarii concedono che al bisogno della parola può ben supplirsi e si supplisce bene spesso co' geroglifici, coi miti, colle parabole; atteso la loro analogia cogli obbietti che deono rendersi intelligibili. Or questo ufficio non potrebbero fare per loro stessi gli obbietti della natura percepiti dal senso? Non hanno essi grandissima analogia con le concezioni mentali? Non è il mondo sensibile connesso col soprassensibile? l' ordine fisico ordinato al morale? Non è l' uno come un riverbero e una materiata rappresentanza dell' altro? Perchè dunque non potrebbe per noi il sensibile universo essere appunto quel libro in cui leggiamo e comprendiamo quelle verità che Dio stesso vi scrisse, e alle quali leggere e comprendere c' infuse nell' animo un raggio del divino suo lume?

ARTICOLO IX.

Si risponde agli argomenti de' tradizionalisti.

172. I tradizionalisti, a voler dire il vero, più che di sillogismi sogliono far uso generalmente di perorazioni oratorie e di figure. Nondimeno a queste innestano talora alcuni argomenti più o meno speciosi, e noi non dobbiamo lasciarli senza discuterli.

L'argomento comune a tutti si è una specie di satira che sogliono fare della ragione, raccogliendo come in un fascio tutti gli scerpelloni e le stranezze più grossolane, in che i filosofi traboccarono ad ora ad ora, per conchiuderne: ecco quello che l'uomo può colle naturali sue forze. Ma non s'avveggono che con pari artifizio si potrebbono raccogliere tutti i veri che questi stessi filosofi in mezzo ai loro errori insegnarono, e cavarne un'inferenza contraria. Nè varrebbe l'opporre che quei veri erano residuo della rivelazione primitiva. Perocchè, lasciando indietro se questo possa dirsi di tutti; noi già osservammo che l'esser essi proceduti per tal via riguarda il fatto, non l'intrinseca loro natura. Ed oltre a ciò, in tanto quei veri poterono scampare dal naufragio a cui gli altri soggiacquero, in quanto trovarono nei principii della ragione una soda ed irremovibile base. Certamente l'Apostolo ci fa sapere che i sapienti del paganesimo conobbero Dio, benchè nol glorificassero siccome Dio; e nell'assegnar l'origine di questa conoscenza egli ricorre alla manifestazione che Dio fece loro di sè medesimo per lo spettacolo dell'universo sensibile [1]. I traviamenti de' filosofi mostrano la debolezza della ragione e la sua insufficienza a dare un sistema compiuto e per-

[1] *Deum cognoverunt, sed non ut Deum glorificaverunt. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus eius et divinitas.* Ad Romanos I.

fetto di cognizioni; non l'assoluta incapacità a scoprire qualsivoglia vero. Ma di ciò non più oltre; essendosene di sopra detto abbastanza.

173. L'argomento in cui più insiste il De Bonald, si è l'impossibilità per l'uomo d'inventare il linguaggio. Ma questa, come subito si vede, è un'altra quistione al tutto diversa dalla presente; potendo accadere benissimo che la ragione sia valevole a svolgersi interiormente in molte cognizioni, e nondimeno non sappia indovinare da sè medesima l'attitudine della voce articolata per manifestare al di fuora i concetti. I tradizionalisti confondono qui tre controversie distinte e separabili l'una dall'altra. Esse sono: I. Se l'uomo abbia da sè formato il linguaggio; II. Se non avendolo formato, avea nondimeno la potenza di formarlo; III. Se mancando di questa potenza, poteva almeno pensare senza il linguaggio. Quanto alla prima S. Gregorio Nisseno sembra sostenere che sì. Imperocchè confutando Eunomio, il quale rimproverava a S. Basilio di favorire le idee de' filosofi gentili, dice espressamente che l'uomo ricevè da Dio la ragione e per mezzo della ragione inventò i vocaboli: *Hominem rationis participem a Deo factum esse non negamus, sed verborum inventionem ad rationandi facultatem a Deo naturae hominum inditam revocamus* [1]. Egli dice che, come rispetto alle opere dell'arte Dio ci comunicò la virtù di fabbricarle, ma il recare all'atto quella virtù fu nostra industria; così la facoltà di parlare è dono immediato di Dio, ma l'istituzione delle voci, in cui essa venne attuata, è opera dell'uomo: *Ille quidem nostrae naturae vim dedit; a nobis vero domus efficitur et scamnum et gladius et aratrum et quodcumque opus, quo vita nostra indiget; quorum singula sunt quidem opera nostra, sed ad nostrum ipsorum Auctorem relationem habent, qui omnis scientiae capacem naturam nostram condidit. Sic etiam sermonis potentia opus quidem est eius, qui*

1 *Contra Eunomium Orationes refutatoriae.* Oratio XII. Pars altera. Parisiis MDCCCVIII.

talem nostram fecit naturam; inventio vero verborum singulorum ad rerum significantiae usum a nobis ipsis excogitata est [1]. Aggiunge da ultimo non esserci nelle divine Scritture alcuna testimonianza che ci sforzi a pensare che l'uomo ricevesse in atto la lingua: *Neque enim a principio, quamdiu consonum sibi ipsi humanum genus universum fuit, verborum Dei aliquam doctrinam factam esse hominibus ex Scriptura didicimus* [2]. E veramente io non so con qual passo della Sacra Bibbia si potrebbe apertamente dimostrare il contrario. Nondimeno per ragioni di congruenza io stimo che Adamo fosse istruito da Dio anche in ordine alla favella; e che o ricevesse da Lui in atto i vocaboli, o venisse almeno insegnato circa il modo di fabbricarli ed usarli. Ma ciò non dimostra che l'invenzione del linguaggio fosse all'uomo assolutamente impossibile; nè credo che alcuno abbia finora recate ragioni apodittiche per provare codesta impossibilità. Io reputo che in tale materia debbasi tenere un discorso consimile a quello che tiene S. Tommaso a proposito della scienza del primo uomo. Egli non nega che Adamo avria potuto acquistare da sè la scienza nell' ordine naturale per l'uso della ragione da Dio infusagli. Contuttociò stabilisce che esso venne ornato fin da principio di conoscenze riguardanti sì la grazia e sì la natura, per essere conveniente che la fattura immediata di Dio uscisse perfetta dalle sue mani. Il che era tanto più condecente, in quanto quel primo uomo veniva costituito padre e maestro di tutta l'umana progenie. Un tal discorso se vale per la scienza, molto più dee valere per la favella, il cui uso è molto più necessario. Onde non par credibile che Dio nol largisse in atto fin da principio, a chi nasceva già compito e perfetto in tutto il resto. Al manco dovrebbe dirsi che Dio ne illustrasse la mente per guisa, che egli tosto comprendesse il valore della facoltà di parlare

1 Ivi.
2 Ivi.

che possedeva, ed il modo di attuarla; benchè lasciasse a lui il determinare in particolare i vocaboli.

Ma ciò, come ognun vede, stabilisce il fatto, non rimuove la potenza. Quanto a questa, io non veggo nessuna intrinseca ripugnanza che l'uomo, dotato di ragione e della facoltà di articolare la voce, potesse colla propria osservazione ed industria scoprire l'uso stesso della parola. È cosa oggidì esplorata e confessa che basta ai sordimuti il conversar a lungo insieme, perchè si formino da loro stessi un linguaggio artificiale di gesti, passando da segni descrittivi dell' oggetto ai segni compendiati, e da questi in fine ascendendo a' segni arbitrarii stabiliti per reciproca convenzione. Eppure essi per sì meraviglioso lavoro non hanno da prima altro strumento alla mano, che il linguaggio d' azione insegnato loro dalla natura. L'uomo dotato di udito e di favella ha di più le voci inarticolate, che egli proferisce per istinto a fin di esprimere la gioia o il dolore o la meraviglia, ed altri affetti e passioni dell' animo. Perchè dunque sarebbe egli incapace di passar quinci alla perfezione di suoni articolati, come il sordomuto passa alla formazione di gesti arbitrarii? La proporzione in ambidue i casi è la stessa. Quel che è il sordomuto a rispetto de' segni artificiali che si riferiscono alla vista, è l'uomo parlante a rispetto de' segni artificiali che si riferiscono all' udito. Se il fatto mostra che il primo può coll' arte svolgere i semi che ricevette dalla natura nei movimenti del corpo; perchè sarà contraddittorio che il secondo possa fare altrettanto dei semi che ricevette parimente dalla natura nella inflessione della voce?

Ma che che voglia pensarsi di un tal raziocinio, se altri ama credere assolutamente impossibile all'uomo l'invenzione del linguaggio, tal sia di lui; noi non entreremo in una controversia che ci svierebbe troppo dal nostro tema. Tuttavia, anche fatta codesta ipotesi, non sarà ragionevole il pretendere che prima di ricevere la parola l'uomo non possa pensare; non essendo i vocaboli l' antecedente, ma solo il conseguente del pensiero. Noi non pensiamo, perchè parliamo; ma viceversa parliamo, perchè pen-

siamo. Il sordomuto non parla e nondimeno pensa; ed al tempo d' oggi è attestato dalla maggiore e più sana parte degl' istitutori di questi infelici, che essi prima d' essere ammessi nei luoghi di educazione già posseggono svolte molte idee nell' ordine eziandio morale. Ma basti di ciò.

174. L' argomento, di cui più si piace il Bonnetty e che egli ripete sino al fastidio, si è che se l' uomo potesse coll' esercizio della pura ragione scoprire alcun vero d' ordine metafisico, l'uomo inventerebbe Dio, lo spirito, la legge morale.

Ma se questo suo discorso valesse, in egual modo potremmo opporre al sig. Bonnetty che, concedendo egli all'uomo la facoltà di scoprire dei veri nell' ordine fisico, gli concede il potere d' inventare il mondo fisico e le sue leggi. La qual cosa non è meno assurda della obbiettata da lui. Così egli, se vuol essere logico, è costretto o a negare del tutto all' uomo qualsiasi cognizione eziandio nell' ordine materiale, o a riconoscere la vanità di quel suo argomento.

La ragione umana non è fonte del vero, ma mezzo per attingerlo. Essa non crea l' oggetto, ma lo ravvisa. Il fonte del vero originariamente è Dio; il quale nell' ordine naturale a noi si rivela mediante il mondo. Ondechè prossimamente e sotto l' influenza divina son cagione del vero in noi gli obbietti stessi da Dio creati. I cieli narrano la gloria di Dio, e il firmamento annunzia le fatture delle sue mani. Le cose create, benchè mutabili e contingenti nell' esistenza, sono dotate tuttavia d' immutabile essenza, in virtù degli archetipi divini, a cui si conformano. Stante dunque l' impronta stampata in esse dell' eterno valore, la mente umana può contemplarle e cavarne concetti immutabili. Nè però è necessario, come dall'altra parte pretendono gli ontologi, che noi veggiamo gli esemplari divini in loro stessi; siccome appunto per gustare l'armonia delle note di un clavicembalo non è necessario conoscer prima la costruttura dello strumento e l' arte ond' esso è toccato dal sonatore.

La ragione scopre le leggi fisiche; ma può essa mutarle? Può fare che l'attrazione universale non segua la ragion diretta delle masse, e l'inversa del quadrato delle distanze? Può dare ai pianeti altra celerità ed altra direzione? La ragione scopre le leggi matematiche dei numeri e delle figure; ma può fare che il dieci non sia doppio del cinque; o che i raggi del cerchio non si agguaglino tra loro? La ragione intende e legge e ravvisa le quiddità delle cose; ma può fare che l'essere si confonda col nulla, l'attività coll'inerzia, l'effetto colla cagione? Questi, ed altri infiniti, sono veri che la ragione discopre; ma discoprendoli non li crea. Essa li riceve ed accoglie, quali le vengono offerti; e solo può penetrarli addentro, risolverli nei loro elementi e paragonarli insieme e combinarli in mille fogge per discoprirne nuove relazioni e farne applicazioni svariate. Essa scorge che quei veri, benchè da lei ritrovati ed appresi, non sono frutto delle sue viscere; giacchè non solo non dipendono dal suo volere, ma se le presentano siccome obbietti che dánno legge al subbietto contemplatore, e sovente gli sono opposti. Essa concepisce l'infinito, e nondimeno sente di essere finita; concepisce l'immutabile, e sente di essere mutabile; concepisce la causa, e sente di essere effetto. Il vero le si manifesta, ma dominandola; perchè, sebbene ravvisato in un essere bene spesso a lei inferiore, porta nondimeno l'impronta del sovrano Autore di cui è come chirografo. In quella guisa appunto che un cittadino abbattendosi per via in una scritta affissa ad un muro, legge in essa gli ordinamenti del Principe. Egli è che scopre e intende quei sensi e li mira vergati sopra un papiro; ma quei sensi una volta da lui compresi a sè lo sommettono con alto impero. E con ciò sia risposto al Bonnetty; veniamo ora al Ventura.

175. L'argomento prediletto del Ventura si è che la conoscenza propria dell'uomo è sempre vestita d'un sensibile, e questo sensibile convien che sia la parola. Così si avrà nell'atto della cognizione quasi un composto di spirito e di corpo; come un composto di spirito e di corpo è l'uomo.

L'argomento vacilla di troppo, sicchè per cadere bastagli un soffio. La parola è corpo dell'idea; ma è corpo assunto per arte, non unito per natura. Il corpo ossia il sensibile, che accompagna naturalmente l'idea in quanto propria dell'uomo, è il fantasma interiore. Noi a suo luogo ne vedremo la ragione, e dimostreremo come ciò è proprio della sola vita presente, in cui l'anima informa un organismo. Questo fantasma poi non dipende dalla parola, ma solo dalla percezione de' sensi. La parola è un corpo, che l'idea assume non per sussistere ed operare al di dentro, quasi non potesse altrimenti; ma per apparire al di fuori ed entrare in commercio con altre idee, sussistenti in altre menti. Anzi, a dir meglio, questo corpo o questa veste, di cui abbisogna l'idea per uscire esternamente, non è la parola ma qualsivoglia segno sensibile, sia di voce sia di gesto. La parola è solamente la veste più adattata e più nobile, ed è il corpo più agile e più spedito. Finchè il Ventura non dimostra falsa questa teorica, il suo vantato argomento non prova nulla.

176. Finalmente per dire qualche cosa eziandio del Romano e del Rosmini, osservo che amendue si fondano nella stessa supposizione di credere lo spirito quasi inerte del tutto e passivo nella conoscenza. L'uomo, sia che porti fin dal suo nascere una cognizione indeterminata e confusa, sia che porti la sola facoltà di conoscere, ha bisogno d'un eccitamento esterno per cominciare il lavoro delle sue conoscenze determinate. Quanto a ciò siamo in perfetto accordo cogli avversarii. Questo eccitamento o stimolo, essi soggiungono, per le conoscenze riguardanti le cose individuali e concrete, è l'obbietto stesso da noi percepito; ma per quelle riguardanti l'ordine astratto, debb'essere un segno artifiziale, un ammaestramento esterno. Qui comincia il dissenso. Io non veggo com'essi possano persuadersi che un segno arbitrario, qual è la parola, il quale di per sè non ha nessuna somiglianza o analogia coll'idea che dovrebbe produrre o eccitare nello spirito, valga a spiegare la prima origine di essa

idea. Se tutta l' efficacia di sì fatto segno dipende dalla sua significazione, e la significazione in tanto lo informa a rispetto nostro, in quanto noi stessi ci siamo indotti a collegarlo con una determinata idea; chi non vede che questa determinata idea dovette sorgere o svegliarsi in noi la prima volta per altro mezzo diverso dalla parola? Pigliamo lo stesso esempio, che reca il Rosmini, cioè l'idea astratta di umanità. Egli dice: codesta idea non rappresenta un oggetto sussistente che possa tirare a sè la mente nostra e di sè occuparla. Com' ella adunque nascerà in noi? Qui entra la necessità d' un segno vicario dell'oggetto, e questo segno è la parola. — Ma di grazia onde avviene che quel segno sia per me vicario dell' oggetto? Perchè all' udirlo ne intendo il significato; e ne intendo il significato, perchè mi sono assuefatto a congiungerlo coll' idea di un dato oggetto. Ora come avrei io potuto la prima volta associare ad un suono per sè indifferente una determinata idea, se non avessi avuto di già possesso della medesima? Il libero rannodamento di essa a quel suono rese quel suono capace di significazione rispetto a me, e potea il mio spirito determinarsi a rannodarvela se non l'avea? L'idea dunque di umanità, per non uscire dell' esempio che abbiam per le mani, dovette in me originarsi da altro principio. Ma qual fu un tal principio; giacchè una ragion sufficiente dee pure assegnarsi? Per rispondere a sì fatta dimanda mi converrebbe svolgere la teorica intorno all' origine delle idee, la quale dovrà essere trattata nella seconda parte di questo libro. Nondimeno per darne un cenno, dico che quel principio nell' esempio, di cui si parla, si è la virtù astrattiva della mente nostra, la quale nel fantasma dell' uomo individuale apprende la quiddità di uomo, ossia l'umanità, prescindendo dai peculiari caratteri che la singolareggiano nei concreti esistenti. Lo stesso dicasi proporzionevolmente di altre idee.

Ma in tal caso, ripiglia un discepolo del Rosmini, la ragion sufficiente obbiettiva dell' idea astratta sarebbe la realità stessa

di ciò che è appreso da' sensi; il che non può dirsi, se prima non si dimostra che l'universale esiste nelle cose reali [1].

Rispondo che l'universale esiste nelle cose reali quanto alla quiddità che si apprende nell'idea astratta, non quanto all'universalità colla quale si apprende. Questa gli viene dalla mente. L'umanità è per verità nell'umano individuo, altrimenti egli non sarebbe uomo; ma essa in lui è concreta e immedesimata coll'individuo stesso. Per apprendersi in modo universale ed astratto, conviene che si disciolga da quei caratteri individuali, e questo fa la mente colla sua virtù astrattiva. Onde la ragion sufficiente di tale idea è parte obbiettiva e parte subbiettiva. Da parte dell'obbietto è la realità di lui abile ad essere appresa dalla mente senza le note particolari che la determinano nell'individuo; da parte del subbietto è la virtù astrattiva che eseguisce tale separazione. Negli atti primitivi e diretti dell'animo codesta virtù astrattiva opera spontaneamente; negli atti secondarii e riflessi opera sotto la mozione della volontà che l'applica a novelle analisi dell'idea già conseguita.

Se non vogliamo scindere l'uomo e personificare le sue potenze, noi dobbiam riconoscere che, desto esso una volta e messo in atto per un qualunque incitamento che provenga dall'obbietto, è pronto già e valevole ad operare con tutte le sue potenze capaci di esercitarsi intorno al medesimo obbietto, purchè non sieno impedite da interno impaccio. Uno è il paziente nell'uomo ed uno è l'agente, benchè dotato di facoltà diverse. Mosso dal sensibile che impressiona i sensi, egli reagisce con tutto sè, val quanto dire con tutte le potenze capaci di operare in quel caso, secondo l'ordine onde sono tra loro connesse. La sensibilità percepisce il sensibile; ma l'intelletto l'apprende a suo modo, cioè

1 « Può dirsi che dall'ente stesso percepito noi astraiamo il concetto in« tenzionale, e che quindi la realità dataci nella percezione è la ragione suf« ficiente dell'atto astrattivo e riflessivo. Ma ciò sarà vero solo quando sarà « invincibilmente dimostrato esistere l'*universale nelle cose reali.* » SPETTATORE *di Firenze* An. 2, n. 26.

astrattamente, in quanto alla sola essenza che inchiude, senza curarsi delle note concrete, ond'esso è individuato nell'esistenza. Messo in azione l'intelletto, è desta altresì la coscienza, è desta la volontà e con essa le altre potenze necessarie al lavoro riflessivo della ragione. L'animo può ripensare l'oggetto appreso, profondarvisi coll'attenzione, scioglierlo nei suoi elementi, ricomporlo idealmente, ragionarvi d'attorno, senza bisogno d'ulteriore eccitamento che gli venga dal di fuori. Esso ha già la materia e gli strumenti necessarii all'opera e la virtù di determinarsi all'azione. Richiedere per ogni ulteriore suo atto un impulso esterno, vale il medesimo che attribuirgli un'inerzia analoga a quella dei corpi che come aspettano l'impellente esterno per muoversi, così mossi che sieno non possono senza un nuovo impulso cangiare nè celerità nè direzione nel moto.

Nè altri dica che almeno quanto alle idee astratte appartenenti all'ordine della riflessione, non può la volontà muovere l'intelletto a formarle; perchè, dovendo essa stessa venir mossa da un fine per operare, codesto fine nel caso presente dovrebbe essere la medesima idea astratta; la quale perciò si supporrebbe conosciuta, e quindi di già formata. Sì fatta replica è un mero cavillo. Imperocchè, supposte le idee universali formate per astrazione diretta e spontanea della mente, è già nell'animo la conoscenza atta ad allettare la volontà; la quale per determinarsi a muovere un'altra potenza non ha bisogno di appetire in particolare l'effetto che da quella dee prodursi, ma basta che l'appetisca in generale e sotto nozione vaga e confusa. O diremo che la volontà, allorchè ti spinge a leggere un libro, è allettata dall'amore di quelle verità in particolare che tu vi troverai? In tal caso sarebbe inutile imprendere quella lettura, giacchè sapresti antecedentemente la cosa che dovresti impararvi. Come dunque per deliberarti a leggere, basta il desiderio e l'idea generica di scienza; così per deliberarti alle astrazioni riflesse, basta il desiderio e l'idea del bene in generale che nell'astrazione è racchiuso; la quale idea non può mancare, supposte le idee universali provenienti dall'astrazione primitiva indipendente dalla libertà.

ARTICOLO X.

Dell'utilità della parola.

177. Che la parola non sia di assoluta necessità per lo esplicamento riflessivo dell' intelligenza, è stato fin qui da noi bastevolmente dimostrato. Noi abbiamo veduto poter la mente senz' aiuto di segni convenzionali, per la sola efficacia dell' innato suo lume percepire e giudicare molte cose nell' ordine non solo fisico ma ancora morale, ed aver conseguentemente coscienza di sì fatte percezioni e giudizii. Ad iniziare la intellettiva conoscenza l' animo non ha uopo se non che dei fantasmi sensibili, da cui esso con l' innata virtù sua astragga i concepimenti ideali. Imperocchè l' intelletto non è potenza meramente passiva, a cui l' atto debba essere comunicato da un agente esteriore; ma è potenza attiva, benchè non libera, la quale per uscire nella propria operazione non ha bisogno di altro, se non d' aver presente il subbietto intorno a cui dee operare. Or a questa presentazione del subbietto non è richiesta la parola, ma bastano le percezioni sensibili, raccolte nell' immaginativa, perchè la mente possa intuirvi quelle ragioni e quei rispetti che a lei sola si manifestano.

Senonchè altro è la necessità assoluta, altro è l'utilità; la quale può dirsi eziandio necessità relativa, che gli Scolastici direbbero *non ad esse, sed ad melius esse*: e niuno potrà negare esser grandissimo sotto tale riguardo il pregio della parola. Ciò prenderemo noi qui a dimostrare, e per procedere con ordine e limpidezza ragioniamo in questa forma: L' umana intelligenza può considerarsi o isolatamente in sè stessa o in comunicazione con altre nel convitto sociale; e in questo secondo riguardo può considerarsi o in quanto dà o in quanto riceve, il che vale a dire o in quanto partecipa con altrui i proprii pensieri, o in quanto viceversa apprende le altrui cognizioni.

Ecco dunque tre aspetti in che possiamo considerare il ministero della parola verso l'umana intelligenza; in quanto cioè può giovarle o nel conversare che essa fa seco stessa lavorando e svolgendo le proprie idee; o nel conversare che fa con altri comunicando loro i suoi interni concetti; o nel conversare con altri ricevendo da essi istruzione ed ammaestramento. E poichè nel primo aspetto la parola compie verso l'intelligenza ufficio d'immagine, che dia corpo e forma sensibile alle idee; nel secondo di segno esterno, che valga a manifestare ad altrui gl' interni pensieri; nel terzo di mezzo per imparare; di tutti e tre questi capi discorreremo partitamente.

§. I.

Utilità della parola in quanto immagine.

178. E cominciando dal primo, l' anima umana nello stato presente di unione col corpo non può intendere cosa alcuna senza l' aiuto di un fantasma, cioè d' una sensibile rappresentanza raccolta nell' immaginazione. Ciò ha luogo non solamente nella prima formazione delle idee, alle quali la mente non si solleva se non per astrazione che esercita sopra gli obbietti percepiti coi sensi e immaginati colla fantasia; ma ancora ha luogo in tutto il processo del suo operare, mentrechè continua a contemplare e ragionare. Di qui è che perturbata o impedita la fantasia, come accade nella demenza o nel letargo, viene a perturbarsi ed impedirsi eziandio l' intelligenza e la ragione nell' uso altresì delle idee già avanti acquistate. Ora, sebbene il fantasma giovi ad aprirci il primo intendimento dell' obbietto, nondimeno col suo perseverare tiene la mente nostra in una specie di servitù, e la impaccia sovente nel progresso della speculazione. Imperocchè colla grossezza della sua rappresentazione corporea tira in certa guisa al basso l'intelligenza, le tarpa le ali e la impedisce dallo spaziare liberamente per le sublimi ed astruse regioni dell'ordine pura-

mente ideale. Così lo scolare di matematica finchè ha fissa nella fantasia l'immagine del triangolo determinato che ha veduto disegnato sulla lavagna, non sa sollevarsi a concepire le proprietà universali ed astratte di quella figura. Di più, i fantasmi per la varietà de' sentimenti che adunano e per l'intreccio ed inviluppo di forme che offeriscono, sparpagliano e dissipano l'attenzione dell'animo, suscitando in esso molti e dispaiati concetti a seconda delle parti diverse, di cui la rappresentazione è composta. Così, se mentre pensi al concetto di ordine hai presente nell' immaginativa il fantasma di un' orchestra o di un esercito debitamente schierato, tu trascorri senza volerlo a molte cose diminuendo l'attenzione per l'obbietto che ti eri proposto di meditare. Al che si aggiunge l' incredibile mobilità della immagine fantastica per la troppa dipendenza che essa ha dai sensi esteriori. Conciossiachè, stando questi del continuo in commercio cogli esseri variabili della natura corporea, ne ricevono senza interrompimento impressioni nuove; le quali influendo nella fantasia, a cui come a centro comune mettono capo tutte le sensazioni, la rendono per tutte guise trasmutabile. Onde avviene che quella pittura, diremo così, fantastica dell' obbietto si modifica ad ogni stante diversamente e cangia proporzioni e colori e si oscura e rischiara ad ora ad ora nelle sue parti. Sicchè la mente, per molto che si affatichi e travagli a fine di tenersi salda nella medesima concezione ideale, non può fare che non lascisi trasportare qua e là vagando tra innumerevoli lampi e quasi guizzi passaggieri di concetti, che tratto tratto scintillano, senza poterne affisare veruno posatamente. In fine l' attinenza o analogia del fantasma coll' idea fa non di rado che le menti più grossolane e poco esercitate nel meditare confondano l' una coll' altro, non bene adocchiando la discrepanza de' caratteri intrinseci di amendue.

Ecco pertanto l' inestimabil vantaggio che trae la mente dalla parola, in quanto la costituisce immagine sensibile dell' idea. Per essa la mente umana viene a cansare in grandissima parte gl' in-

convenienti dianzi accennati, redimendosi il più che possa dai capricci e dalla grossezza della voltabile e troppo material fantasia. Imperocchè la parola, vuoi udita vuoi letta, è capace d'essere immaginata; ed incorporando l'idea per esserne sensibile espressione, viene a sostituirsi nell'anima invece di altri più materiali fantasmi o rappresentanze più corpulente. Così fatta sostituzione agevola in incredibile maniera la contemplazione intellettiva, massimamente dove trattisi di cose spirituali e rimote dai sensi. Conciossiachè la parola, non essendo altro che un suono articolato di labbra, viene ad essere il fantasma più lieve e men grossolano che possa immaginarsi. Inoltre essa è un fantasma impossibile a confondersi coll'idea; non essendoci persona di mente sì ottusa, che immedesimi una voce esternamente proferita con un atto interiore dell'intelletto. In terzo luogo è il fantasma più semplice che si possa formare, perchè corrisponde ad una sola sensazione e può associarsi col significato d'una semplice proprietà e rispetto, astrazion fatta da ogni altra mescolanza concreta. Il perchè serve mirabilmente per evitare la confusione e l'intrecciamento de' concetti, e per prescindere dalle circostanze individuali che ingombrano d'assai ogni altra rappresentanza sensibile. In fine è un fantasma agevole a fermarsi nell'animo, siccome uniforme e costante; e però atto a concentrare l'attenzione in cambio di dissiparla.

Utilissima dunque è la parola allo svolgimento dell'intelletto, perchè sminuisce gl'inceppamenti della fantasia, lo sottrae dalle perturbazioni di essa, e fa che la mente possa drizzare verso il proprio obbietto limpidi e tranquilli i suoi guardi.

179. Eppure sinora non abbiamo considerato se non che i concetti solitarii dell'animo, in quanto per via d'analisi essi si sprigionano dall'invoglia dei fantasmi materiali. Che dovrà dirsi se inoltre si considerino codesti concetti in quanto per via di sintesi si paragonano tra di loro e s'intrecciano diversamente per formarne giudizii e intesserne ragionamenti? Sebbene per le cose dette nel precedente articolo sia manifesto poter la mente senz'am-

minicolo di segni arbitrarii contemplare a fronte a fronte due idee per ravvisarne la scambievole convenienza o discrepanza; tuttavia è indubitato che assai più nitida e facile le torna codesta operazione, allorchè a distinguere i due termini di quel paragone e a rappresentarne il mutuo legame essa adopera dei vocaboli. Quella distinzione di voci necessita la distinta percezione de' concetti, e il verbo orale, adoperato ad esprimere il vincolo del subbietto coll' attributo del giudizio, ti rappresenta con indicibile limpidezza la reciproca relazione dei termini. Il perchè l' uso de' vocaboli nella formazione de' giudizii è d' incredibile aiuto; e per contrario è di non lieve impaccio alla loro distinzione il dover tenersi alla fantasia che rappresenti le concrete immagini degli obbietti sensibili. Molto più poi cresce siffatta difficoltà, dove si tratti di comparare a vicenda idee disparate, attinte da obbietti oppostissimi; i quali con due voci si rappresentano di leggieri: con altri fantasmi apportano distrazione e svagamento dell' animo.

180. Se ciò si verifica dei giudizii, a più forte ragione dee avverarsi de' raziocinii; essendo più numerose le idee da combinarsi, allorchè la mente sillogizza, che non quando giudica semplicemente. Guai se negl' intrigati procedimenti dei discorsi della ragione non potessimo simplificare i fantasmi pel mezzo della parola! La mente oppressa dal grave peso delle dipinture fantastiche e smarrita tra gli andiriviemi di quelle materiali apparenze, arresterebbesi dopo brevi passi, e non s' attenterebbe neppure d' imprendere un lungo cammino per sentieri sì impraticabili ed aspri. E questa è la cagione per cui, priva del linguaggio parlato o d'altri segni arbitrarii che ne facciano equivalentemente le veci, la mente umana è costretta di ristare a un grado assai basso d' esplicamento intellettuale. Al contrario essa procede con indicibile alacrità e scioltezza, quando l' uso d' una lingua viene a liberarla della troppa soggezione in che è verso la fantasia, e l' addestra a seguire speditamente il filo logico delle proprie idee e de' principii universali ed astratti.

L' ordine de' vocaboli rifluisce mirabilmente sul processo stesso de' concetti; e la precisione e limpidezza di quelli diventa precisione e limpidezza di questi. Quindi vediamo che i popoli, secondo che hanno una lingua più analitica o più sintetica sono più analitici o più sintetici nelle idee: e non andrebbe lungi dalla verità chi nella ricchezza e proprietà della lingua greca cercasse, in parte almeno, la ragione dello svolgimento filosofico e letterario onde fu sì fiorente quella nazione, o dal carattere della lingua tedesca e francese togliesse alcuna spiegazione della diversa maniera di pensare dei popoli a cui l' una o l' altra appartiene.

181. E qui non vuole omettersi un altro emolumento che la mente nostra ricava dalla parola; in quanto nel ragionare pervenuta che sia a un dato punto di conoscenza, esprime con breve formola il risultato ottenuto, e poscia si serve di essa come di elemento per le nuove dimostrazioni che imprende. Così, dopo d' avere per lunghi discorsi conseguita la cognizione di questo vero, che l' anima umana non è composta di parti, che non è una forza materiale, che non è dipendente nell' esser suo dal corpo; esprime tutto ciò con una semplice proposizione: *l' anima umana è spirituale*. Dalla quale verità movendo poi nelle sue specolazioni si fa ad intrecciare nuovi ragionamenti e s' inoltra a più rimote inferenze. Non altrimenti il matematico, giunto co' suoi calcoli ad una certa formola che consta di molti termini, la rende più semplice esprimendola con una sola cifra; e questa poi sostituendo alla prima nei nuovi calcoli che istituisce, si solleva alla scoperta di più recondite relazioni tra le quantità discrete o continue che sta contemplando.

§. II.

Utilità della parola in quanto segno.

182. Passiamo ora a considerare l'utilità della parola in quanto è vincolo sociale, atto a mantenere la scambievole comunicazione tra gli uomini; i quali non potrebbero vivere e durare in società, senza manifestarsi reciprocamente pensieri ed affetti.

Codesta manifestazione si fa per mezzo di segni, la cui natura è posta in ciò che oltre la conoscenza che essi ingenerano di loro stessi, hanno virtù di suscitare nell'animo l'idea d'un altro obbietto da essi distinto. Sì fatta efficacia procede dal nesso che vi pose o la natura o una libera convenzione; e però i segni dividonsi in naturali ed arbitrarii. Così l'orma esempigrazia impressa nella sabbia è naturalmente segno dell'animale, perchè veduta conduce di sua natura a pensare il passaggio per colà di un uomo o d'un bruto; e l'alloro o il mirto, sparso sul limitare d'un tempio, è segno convenzionale di festa, perchè destinato dall'uso ad esprimerla.

Ora tra tutti i segni di cui per natura o per arte può valersi l'uomo a manifestare i suoi concetti, i suoi desiderii, le sue interne disposizioni, il primato compete alla parola; sicchè essa potrebbe dirsi il segno per eccellenza: *Verba inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur* [1]. E la ragione è chiarissima; perchè nessun altro segno è capace di esprimere con pari facilità, universalità e distinzione tutto ciò che si vuole. Possiede l'uomo (chi nol sa?) altri segni manifestativi dell' interno suo animo. Tali sono esempligrazia i gesti, i sospiri, l'espressione del sembiante, i movimenti svariati del corpo. Ma ristretto ad essi soltanto, quanta

1 S. AUGUSTINUS *De doctrina christiana* lib. II, c. 3.

difficoltà non proverebbe egli a farsi intendere limitatamente e in sole date congiunture? I suoni inarticolati di voce non valgono che a manifestare in modo assai confuso l'interiore molestia o letizia, senza potere indicare tutte le variazioni e diremo così sfumature degli affetti moltiplici che ci toccano il cuore. Lo stesso dicasi degli atteggiamenti del volto o d'altra parte del corpo, del folgorare o illanguidire degli occhi, del trascolorar delle guance e simili mutazioni; le quali solo in generale e a tinte grosse ti dipingono gli svariati affetti che si commuovono dentro dall'animo, nè possono giammai chiarirne tutti i particolari più minuti, massimamente rispetto all' intensità del grado, all'influenza delle cagioni, e agli avviluppamenti delle circostanze che li accompagnano. Le rappresentazioni poi per via di gesti, descriventi l'oggetto o imitanti l'azione, oltrechè richieggono la luce per essere vedute, quanta fatica e travaglio e conato di mente e di corpo in chi così parla, e attenzione d'animo domandano in chi così ascolta?

Ricordisi il sordomuto, non quale mercè l'istruzione è in possesso d'un linguaggio simbolico, copia fedele del linguaggio fonetico; ma quale, senza aiuto di segni arbitrarii, è abbandonato al solo uso di segni naturali. Il poverino per farsi intendere è obbligato di ricorrere allo spettacolo della natura sensibile, e riprodurne le svariatissime scene e dipingerne i moltiplici attori. Se vuole indicare un individuo, gli è mestieri descriverne la persona con tutti gli aggiunti particolari che la singolareggiano. Se vuole narrare un avvenimento, gli è forza recarlo novellamente in atto, e metterlo sott'occhio con tutte le circostanze che rivestironlo.

Egli è vero che l'arte mimica fa prodigii in questa materia; ma oltrechè sarebbe strano pretendere che ciascun uomo acquistasse la valentia e destrezza d'un esercitato istrione; non è da credere che quest'arte stessa fosse potuta arrivare alla perfezione, in che oggidì la veggiamo, senza l'ammaestramento per via della parola. E ciò dei semplici fatti materiali e concreti;

per nulla dire de' concetti astratti, delle relazioni morali, degli esseri soprassensibili; i quali dovrebbero esprimersi per immagini che non hanno, e solo in virtù d'analogia e di lontane attinenze con cose che soggiacciono a' sensi. Ognun vede l'opera infinita e veramente inconsummabile che si richiederebbe a tal uopo, dove l'uomo fosse privo di favella.

183. L'opposto vuol dirsi del vocale discorso, il quale non richiedendo altro che l'uso della voce e dell'udito tra i favellanti, con la mutua intelligenza d'una medesima lingua, si stende a significare ogni cosa con somma distinzione e chiarezza. E di vero tutto ciò che l'uomo concepisce può agevolmente ridursi a tre capi: I, al subbietto principale, intorno a cui versa il pensiero, apprendendone la sostanza o le qualificazioni; II, all'esistere ed operare o patire del medesimo; III, alle varie circostanze e ai modi diversi che l'accompagnano, sia da sè sia nell'esistere ed operare o patire. Ora la prima di queste cose si manifesta col *nome*, la seconda col *verbo*, la terza con le altre parti del discorso grammaticale.

Il nome colle sue diverse specie di sostantivi ed aggettivi, di proprii e di comuni e simili; co' suoi diversi generi e numeri e segnacasi, non lascia nulla a desiderare per distintamente esprimere un individuo o una classe d'individui; un astratto od un concreto; una proprietà singolare o una dote comune; una sussistenza assoluta o una relazione e via discorrendo.

Il verbo poi, come significativo dell'essere e delle sue modificazioni, è immagine nitidissima del legame di due idee e quindi dell'essenza del giudizio. Esso con mirabile facilità ti significa non pure l'esistenza e lo stato del subbietto che opera o patisce, ma coniugato per tempi e per modi ti esprime e l'indivisibile presente e il passato e il futuro in tutti i gradi di avvicinamento o allontanamento da noi; e le maniere diverse o di semplice indicazione, o d'impero, o di desiderio, o di concessione, ond'è affetta e qualificata l'azione che si fa o che si riceve.

Proporzionatamente va tu ragionando delle altre parti del discorso, di cui pertrattano i grammatici, e che compiono ed integrano, per così dire, la virtù manifestativa della parola. In virtù di quali altri segni non solo naturali ma ancora artificiali, si potrebbero esprimere tutte codeste cose, non dirò con quella rapidità e lucidezza che fa la parola, ma almeno in modo che non s'ingeneri equivoco? Per dir solo delle congiunzioni, con qual segno naturale potresti tu esprimere l'idea racchiusa nella particella condizionale *se*, o nell'avversativa *quantunque*?

Il perchè giustamente si dice che la parola fa nella società quell'ufficio, che fa la moneta nel commercio. Come la moneta rappresenta tutti i valori, così la parola rappresenta tutti i concetti. Come quella è uno strumento universale di cambio, così questa è uno strumento universale d'intellettiva comunicazione. Come quella serve al traffico delle merci, così questa serve alla diffusione delle idee. Onde conseguita che come il commercio non potrebbe se non imperfettissimamente e con somma difficoltà praticarsi, senza l'uso della moneta; così l'umana società non potrebbe se non imperfettissimamente e con somma difficoltà conseguirsi e ritenersi, senza l'uso della parola.

Non è pertanto meraviglia se Iddio, quando volle costringere il genere umano a separarsi per dare origine a genti diverse e popolare la terra, adoperò qual efficacissimo mezzo la confusion delle lingue; non essendo possibile che rimanessero a convivere tra di loro persone, cui più non era mezzo di scambievole sociévolezza l'idioma. Di qui ancora veggiamo che come più si stringono le relazioni sociali, spariscono e si cancellano le differenze di lingua. Onde la Cattolica Chiesa, la quale tende a far di tutti i popoli una sola famiglia, parla a tutti per quanto è possibile uno stesso linguaggio, il quale in tempi di fede trapassò eziandio nelle trattazioni scientifiche e letterarie. E sebbene ella comporti eziandio nella celebrazione de' sacri misteri e nella dispensazione de' Sacramenti la varietà, secondo i diversi riti, di alcune lingue madri ed antichissime, adoperate fin dai primi tempi del Cristia-

nesimo; tuttavolta ne vieta il disgregamento per intrusione di dialetti moderni, e quelle stesse informa di unità mediante la comunicazione almeno de' Vescovi e de' Prelati col supremo Gerarca in una sola ed identica lingua. Per contrario il Protestantesimo, di natura sua dissolvente e separativo, come nell'idea e nell'affetto, così ancora nella favella, mira a distruggere ogni unità; e rinnovando la confusione babelica, dovunque ha posto il piede, ha moltiplicate le lingue non pure nei libri e nelle accademie, ma ancora nella ecclesiastica liturgia.

§. III.

Utilità della parola in quanto mezzo d'istruzione.

184. Sottilmente osserva S. Agostino, scopo della parola non essere altro in sostanza che l'insegnamento: *Vides ergo iam nihil nos locutione, nisi ut doceamus appetere* [1]. Imperocchè anche chi parla interrogando, non fa altro se non manifestare ad altrui un suo desiderio; il che altresì riducesi ad insegnare: *Nam quaero abs te utrum ob aliam causam interrogas, nisi ut eum, quem interrogas, doceas quid velis* [2]?

Ciò per altro è comune alla parola con tutti i segni: giacchè ogni segno, essendo una manifestazione; è sempre, sotto tale rispetto, un vero ammaestramento. Anzi, come avvertimmo nell'altro articolo, una tale prerogativa è propria di qualunque cosa che valga a suscitarci nell'animo un'idea, quantunque, propropriamente parlando, alla classe di segni naturali nè artifiziali non appartenga. Così se il maestro di ballo, interrogato dallo scolare che cosa sia la capriola o il salto ribaldato, l'eseguisse col fatto; egli insegnerebbe certamente in che consiste quell'azione, e pure non adopererebbe alcun segno ma solo mostrerebbe la

1 *De Magistro*, c. I.
2 Ivi.

cosa in sè stessa. Del pari Iddio colla creazione del mondo sensibile c'insegnò innumerevoli veri: e nondimeno ciò Egli fece non per via di segni, ma solo ponendoci dinanzi agli occhi l'essere stesso di cose sussistenti e reali. Certamente la vista di un albero desta nel tuo intelletto l'idea del medesimo; e tuttavia niuno dirà in rigore di termini che l'uno sia segno dell'altra, dirà piuttosto che ne è l'obbietto. Segno, secondochè notammo più sopra, è propriamente non ciò che veduto eccita l'idea di sè medesimo; bensì è ciò che oltre l'idea di sè medesimo, eccita l'idea di un'altra cosa da sè distinta. Onde l'universo sensibile può rivestire ragion di segno più presto per rispetto alla cognizione di Dio che ingenera in noi; perchè contemplato da noi realmente trasportaci a concepire la potenza, la bontà, la sapienza del sommo Autore, da cui fu tratto dal nulla e con tant' ordine architettato. Così la Divina Scrittura ci dice che i cieli raccontano la gloria di Dio, e Dante chiama l'ordine mondiale orma dell'eterno valore, in cui le creature intellettuali leggono la potenza divina [1].

185. Nondimeno in senso più rigoroso la ragione d'insegnamento non si avvera in quelle conoscenze che ci entrano nell'animo per la vista, e molto meno che si svolgono in noi per raggionamento; ma sibbene in quelle che ci vengono per via dell'udito, il quale perciò chiamasi organo di disciplina. E perciocchè ad ammaestrarci per via dell'udito non ci ha altro mezzo che la parola; quindi è che la parola in rigore si appella strumento proprio per addottrinare. Tanto più che insegnamento in un senso più appropriato non vuol dire comunicazione qualsiasi d'un vero, ma comunicazione d'una serie ordinata di verità; sicchè costituisca un sistema bene inteso di conoscenze. A far ciò

1 . . . . . Le cose tutte quante
Hann' ordine tra loro, e questo è forma
Che l'universo a Dio fa somigliante.
Qui veggion l'alte creature l'orma
Dell'eterno valore, il quale è fine,
Al quale è fatta la toccata norma. *Paradiso*, c. I.

gli altri segni sono disadatti, per le ragioni recate di sopra, là dove mostrammo che la perfetta e piena immagine del verbo mentale, ossia de' concepimenti dell' intelletto, non si trova se non che nel verbo orale ossia nella parola. Onde eziandio quando dee disciplinarsi un sordomuto, la prima cura si è di comunicargli le cifre dell' alfabeto; acciocchè colle dita o colla penna possa imitare fedelmente il linguaggio vocale di cui è destituito.

Ciò posto, non è chi non vegga l' inestimabile vantaggio che ricaviamo dalla parola in quanto è canale, per cui ci si trasmette la scienza. Mercè di essa l' uomo entra prestamente in possesso di tante cognizioni, che difficilmente, in assai minor copia, dopo lunghissimo tempo e forse mai non conseguirebbe per sè medesimo. Mercè di essa l' individuo partecipa della comune ricchezza; e le successive generazioni ereditano la sapienza degli antenati. Se non fosse la parola, non si darebbe scienza nel genere umano, ma solo negl' individui spicciolati.

Ricordi ciascuno la gran dovizia di verità ch' egli si procacciò ascoltando o leggendo. A chi va egli debitore di tanto acquisto? Alla dottrina, risponderassi, delle persone che udì e degli scrittori che lesse. Sì, certamente; ma come avrebbero costoro potuto far penetrare nell'altrui intelletto la loro scienza, se non pel veicolo della parola? Non erano di parole composte quelle sublimi lezioni che ascoltasti da discepolo? Non erano caratteri rappresentativi della parola quelle cifre impresse nelle pagine erudite sopra cui vegliasti? Alla parola dunque, parlata dal maestro e dettata dallo scrittore, tu sei tenuto di quel tesoro di scienza che conseguisti udendo o leggendo.

186. La scienza, quale che siasi e a qualunque ordine appartenga, non è mai il trovato di un uomo solo; è il frutto degli studii e degli sforzi di molti secoli. Quanti savii si dovettero succedere giovandosi gli uni dei tentativi, delle scoperte, dei ragionamenti degli altri, perchè la matematica, l' astronomia, la fisica, la meccanica, la filosofia giungessero a quel grado di esplicamento e di ampiezza in che le ammiriamo al tempo d'oggi? Ma

come avrebbono potuto questi savii comunicare tra loro e trasmettere alla posterità il patrimonio delle conoscenze acquistate, senza l'uso della parola da prima parlata e poscia resa stabile ed immortale per mezzo della scrittura? Di più la rivelazione divina è non solo assolutamente necessaria all' uomo per istruirlo delle verità soprannaturali appartenenti allo stato di grazia, ma è ancora sommamente proficua e di necessità relativa e morale, per le stesse verità naturali e spettanti all' ordine della pura ragione. Ecco un altro capo per cui ci si manifesta l' utilità della parola, riguardata come mezzo d'insegnamento. Imperocchè come la erudizione scientifica, così la rivelazione divina non si propaga fino a noi nè si diffonde tra gli uomini, se non mediante il linguaggio. Lo Spirito Santo si manifestò sopra gli Apostoli sotto la figura di lingue di fuoco, e S. Paolo c' insegna che la fede ci entra nell' animo per l' udito, mediante la parola di Cristo. *Fides ex auditu; auditus autem per verbum Christi.*

L' uomo dunque senza la parola sarebbe simile ad un terreno a cui mancano le fecondatrici acque, che o scendano ad irrigarlo da monti o le piovano in seno dal cielo. La tradizione umana, nè la rivelazione divina non varrebbero a ringrandirgli la mente, a formargli il cuore, a sorreggerlo nel selvaggio e scabroso cammino della vita, ove non potessero a lui comunicarsi mediante la parola. Di che quale iattura soffrirebbe la povera nostra condizione quaggiù e in qual grado di avvilimento cadrebbe, non è a dire. Ognun vede e sente in sè medesimo che troppo scarsa suppellettile gli resterebbe, se dal novero delle verità che possiede dovesse scartare tutte quelle che egli apprese mediante il linguaggio.

ARTICOLO XI.

Influenza dell' insegnamento nello svolgimento del pensiero.

187. La parola suppone l'idea non la produce, e nondimeno è mezzo acconcissimo per imparare. Queste due proposizioni potrebbono sembrare discordi tra loro, e però è mestieri spiegare alquanto in che modo l'opera del maestro concorre colle sue lezioni a svolgere l'intelligenza del discepolo. Nel che noi non faremo altro che sporre e seguire la dottrina dei due più sublimi intelletti metafisici che fiorirono in seno alla Chiesa, io dico S. Agostino e S. Tommaso, i quali scrissero sopra questo argomento, l'uno in forma di dialogo [1], l'altro in forma di disputazione scolastica [2].

§. I.

S. Agostino.

188. Il gran Vescovo d'Ippona stabilisce che la scienza del discepolo, allorchè ascolta le lezioni del maestro, propriamente è prodotta dall'interna verità che presiede alla mente, non già dalla parola esteriore che risuona all' orecchio. Nondimeno al docente, che parla al di fuori, egli attribuisce il potere di eccitare col suo eloquio il discente a consultare quella interior verità: *De universis quae intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti* [3]. Più chiaramente e con più ordine

1 *De Magistro liber unus.*
2 *Quaest. Disputat. quaestio XI De Magistro.*
3 *De Magistro* C. XI.

questo concetto è da lui svolto nel capo duodecimo dello stesso libro. Egli distingue da prima le nostre conoscenze in sensibili e intelligibili: *Omnia quae percipimus aut sensu corporis aut mente percipimus; illa sensibilia sunt, haec intelligibilia.* Quindi prendendo a discorrere a parte delle une e delle altre, dice che le prime non provengono dalla parola, ma dalla presenza stessa degli obbietti sentiti: *Non verbis quae sonuerunt, sed rebus ipsis et sensibus discit.* Delle seconde poi afferma che sono conseguite da noi pel rivolgerci che facciamo all' interiore luce di verità, da cui l' animo nostro, ossia l'uomo interiore, in quanto è intellettivo viene illustrato: *Praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse, qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur.* Quantunque questo sia vero, nondimeno la mente dell'uomo per innata fiacchezza non sa bene spesso fare rifluire quella luce interna sopra tutte le parti d'una quistione proposta: *Imbecillitate cernentis, qui de re tota illam lucem consulere non potest.* Onde avviene che a fornire tale bisogna ci sia d' aiuto l'esterno parlare del maestro; il quale adoperando vocaboli, di cui già sappiamo il significato, tira per legge di associazione l'attenzione dell'animo nostro verso le singole parti d' una verità complessa, secondo l'ordine opportuno a farne discernere le reciproche relazioni: *Quod ut partibus faciat, admonetur, cum de iisdem istis partibus interrogatur, quibus illa summa constat, quam totam cernere non valebat.* Sicchè conchiude che la parola dell'uomo, ossia l' insegnamento umano, non fa altro che ammonirci ad imparare: *Nihil aliud verbis quam admoneri hominem ut discat* [1].

[1] S. Agostino inferisce da ciò, che l'uomo non può appellarsi maestro, ma che solo Dio merita un tal nome; perocchè procedendo da Lui quel lume interiore, Egli è veramente quegli che ci addottrina. Ma S. Tommaso spiega la mente del gran Dottore e dice che egli non intende con ciò escludere dall'uomo la ragione di maestro esterno, bensì solo di maestro interno: *Augustinus in libro de Magistro, per hoc quod probat solum Deum docere, non intendit excludere quin homo exterius doceat, sed quia solus Deus docet interius.* Luogo sopra citato art. 1 ad 8.

Gli ontologi in uno de' più splendidi loro sogni hanno creduto di vedere in questi passi di S. Agostino la filosofia dell'intuito; massimamente perchè, avendo egli detto che noi per imparare consultiamo la verità che presiede alla mente nostra, soggiunge: *Ille autem, qui consulitur, docet; qui in interiore homine habitare dictus est Christus, idest incommutabilis Dei virtus atque sempiterna sapientia; quam quidem omnis rationalis anima consulit* [1]. Ma non s'accorgono i valentuomini che queste parole non dicono nulla in loro favore; perocchè la quistione non è se Dio abita in noi per natura e per grazia, il che ogni cattolico ammette; nè se Egli sia il maestro che c'insegna internamente e che viene da noi consultato, il che non può negarsi da chiunque riconosce Dio autore di ogni verità conoscibile e d'ogni lume conoscitivo. Ma la quistione è intorno al modo, onde ciò dee concepirsi, cioè se Dio abita in noi come oggetto primo ed immediato della nostra conoscenza, ovveramente come Autore e conservatore della nostra ragione e del lume ond'essa è insignita; e se venga consultato da noi immediatamente per intuizione diretta della sua sussistenza, o pure mediatamente mercè dei principii universali ed astratti che conosciamo in virtù di quel lume. Agli ontologi sarebbe necessaria la prima di queste spiegazioni, non la seconda. Ora chi dice ad essi o chi consente che quella spiegazione appunto sia stata intesa dal S. Dottore? Noi in altro luogo mostrammo come S. Agostino insegna più volte espressamente il contrario [2]. Onde chiunque non vuole temerariamente supporre che qui l'inclito Dottore si ponga in contraddizione con sè medesimo, dee fuor d'ogni dubbio appigliarsi alla seconda interpretazione, e dire con S. Tommaso che S. Agostino in questo e simiglianti luoghi non fa altro se non inculcare che Dio solo c'insegna e ci parla in questo senso, in quanto da Lui procede la facoltà intellettiva di cui siamo dotati, e il lume razionale in virtù del quale scopriamo il vero ed il bene.

1 Loc. cit. c. XI.

2 Vedi capo 2 art. XIV.

Dunque, tornando al nostro proposito, conchiudiamo che, secondo S. Agostino, propriamente le idee non dipendono dalla parola; perchè le conoscenze sensibili si producono dalla presenza degli obbietti reali, e le intellettive dall'interna verità che in noi splende, mercè del lume razionale di cui Iddio ci ha fregiati. La parola poi (supposto già che sia stata da noi antecedentemente accettata come segno di tale o tale idea) non fa altro che ammonirci dell'ordine che dobbiamo tenere nel volgere la nostra attenzione a quella interna verità. Qui si ferma il S. Dottore, perchè ciò bastava allo scopo suo; nè procede oltre a chiarire che cosa sia quell' interna verità che consultiamo, o in qual modo le parole ci ammoniscano dell' ordine da tenere nel consultarla. A tutto ciò supplisce S. Tommaso, dimostrandoci che quella verità è riposta nei primi principii della ragione che si manifestano in noi, mediante il lume intellettuale di cui Iddio fregiò il nostro spirito, e che la parola esterna del maestro ci manoduce a disporre nell' intelletto nostro quei principii per guisa, che noi ne scorgiamo le conseguenze in essi racchiuse.

§. II.

S. Tommaso.

189. Quest'Angelo delle scuole si propone il quesito: se l'uomo possa insegnare un altro uomo e dirsi per conseguente suo maestro, e a rispondervi procede in questo modo. Osserva da prima il consenso che ci fu di due opposti errori intorno a tre cose diverse, cioè intorno alla produzione degli effetti naturali, all' acquisto degli abiti virtuosi, allo svolgimento della conoscenza razionale. In tutte e tre queste cose opinarono alcuni che la vera causa attuosamente operativa fosse un essere soprammondano, ossia un' intelligenza separata, la quale comunicasse le nuove forme alla materia, gli abiti morali alla volontà, le specie intelligibili all' intelletto. Altri per contrario giudicarono che

tutte queste cose preesistessero già belle e prodotte fin da principio, e solo si manifestassero per opera di agenti naturali non ad altro intesi che a rimuovere gl' impedimenti ond' esse erano tenute occulte. Come appunto la lima togliendo la ruggine dal ferro ne fa risaltare la lucentezza nativa. Esposti questi due contrarii errori, egli passa a mostrare l'assurdità dell'uno e dell'altro. Perciocchè ambidue guasterebbero l'ordine dell'universo; in quanto il primo toglierebbe ogni attività alle cause seconde, tutto attribuendo ad una sola causa distinta da esse; ed il secondo non attribuirebbe loro se non che un' efficienza indiretta. Laonde soggiunge doversi procedere per una strada di mezzo e stabilire: che le forme dei fenomeni naturali preesistono nella materia non in atto ma solo in potenza, da cui vengono edotte per l'azione di prossimi agenti; che gli abiti della virtù preesistono nell' animo nostro non già belli e perfetti, ma solo come inclinazioni naturali e incominciamenti, e che poscia per l' esercizio continuato degli atti si svolgono e si conducono a perfezione; che infine la scienza preesiste in noi come in seme, in quanto le conclusioni si precontengono ne' principii primi, e i principii primi nel lume dell' attività intellettuale. Sarà bene riportar tutto il brano che riguarda quest'ultimo punto, quello cioè della scienza.

« Similmente dee dirsi dell'acquisto della scienza [1], che pree-
« sistono in noi i semi di essa, cioè i primi concepimenti dell'intel-

[1] *Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione, quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur, ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere. Sciendum tamen est, quod in naturalibus rebus aliquid praeexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa, quando scilicet principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfe-*

« letto, i quali immantinente conosconsi pel lume dell'intelletto « agente, mercè delle specie che astraggonsi dagli obbietti sen- « sibili: sia che si considerino le conoscenze complesse, come « gli assiomi; sia che si considerino le conoscenze incomplesse, « come il concetto di ente, di uno e somiglianti; i quali di subito « apprendonsi dall' intelletto. Da questi principii universali poi,

ctum, sicut patet in sanatione; ex virtute enim naturali, quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva, quando scilicet principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum, sicut patet quando ex aëre fit ignis; hoc enim non potest fieri per aliquam virtutem in aëre existentem. Quando igitur praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuvando agens intrinsecum, et ministrando ei ea, quibus possit in actum exire, sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur, confortando naturam, et opponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum: sicut ignis facit de aëre, qui est potentia ignis, actu ignem. Scientia ergo praeexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam. Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae; ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum, et hic modus dicitur inventio; alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina. In his autem quae fiunt a natura et arte eodem modo operatur ars, et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo, qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus: unde et ars dicitur imitari naturam. Similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit inveniendo, sicut si aliquis deducit se ipsum in cognitionem ignoti; processus autem rationis provenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est, ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias; unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa; et sic ratio naturalis discipuli per huiusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut er-

« come da altrettante ragioni seminali conseguitano tutti gli altri
« principii. Quando dunque da così fatte generali conoscenze la
« mente è condotta a conoscere in atto i particolari, che prima
« conosceva in potenza e quasi in universale; allora si dice che
« l'uomo acquista la scienza. Ma egli è da sapere che in natura
« una cosa può preesistere potenzialmente in due modi. L'uno
« è in potenza attiva compiuta, quando cioè l'interno principio
« è sufficientemente capace di recarla in atto perfetto, come ac-
« cade nella guarigione; stantechè la virtù naturale che si trova
« nell'infermo è quella che il riconduce a sanità. L'altro è in
« potenza passiva, quando cioè il principio intrinseco non basta
« a recarla in atto; come accade allorchè dall'aria si genera il
« fuoco, il che non si fa per virtù alcuna propria dell'aria. Quan-
« do dunque una cosa preesiste in potenza attiva compiuta, allo-
« ra l'agente estrinseco non opera, se non aiutando l'agente in-
« trinseco e somministrandogli ciò di cui abbisogna per venire
« all'atto; siccome il medico nella guarigione d'un infermo è mi-
« nistro della natura, la quale opera principalmente, confortan-

go medicus dicitur causare sanitatem in infirmo, natura operante; ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio, operatione rationis naturalis illius: et hoc est docere. Unde unus homo alium docere dicitur, et eius esse magister. Et secundum hoc dicit Philosophus 1.° *Posteriorum quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Si autem aliquis alicui proponat ea, quae in principiis per se notis non includuntur, vel includi non manifestantur; non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem vel fidem: quamvis etiam hoc aliquo modo ex principiis innatis causetur. Ex ipsis enim principiis per se notis considerat quod ea, quae ex iis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda; quae vero eis sunt contraria totaliter, respuenda; aliis autem assensum praebere potest vel non. Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit, nisi ex virtute illius luminis; constat quod solus Deus est, qui interius, et principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat.* Quaestionum Disput. Quaestio de Magistro, art. I.

« dola e somministrandole le medicine di cui essa si vale come « d'istrumenti per riprodurre la sanità. Per contrario quando « una cosa preesiste in potenza passiva solamente, allora l'agen- « te estrinseco è quello che principalmente la reca dalla potenza « all'atto; siccome il fuoco è quello che rende fuoco attuale l'a- « ria che prima era fuoco potenziale. Ora la scienza preesiste nel « discente non in potenza puramente passiva, ma attiva; altri- « menti l'uomo non potrebbe giammai acquistare scienza da sè « medesimo. Siccome adunque può taluno guarirsi in doppia « maniera, cioè o per operazione della sola natura, o per la na- « tura coll'aiuto della medicina; così ci è un doppio modo d'ac- « quistare la scienza. L'uno è quando la ragion naturale per sè « stessa perviene alla cognizione di verità prima ignote, e questo « dicesi invenzione; l'altro è, quando alla ragione naturale altri « coopera esternamente, e questo dicesi disciplina.

« Ma qui vuole osservarsi che in quelle cose, che si fanno dalla « natura e dall'arte, in egual modo opera l'arte e cogli stessi « mezzi che la natura. Imperocchè siccome la natura riscaldando « guarisce chi fosse infermo per troppo freddo, così fa eziandio « il medico; onde dicesi che l'arte imita la natura. Medesima- « mente accade nell'acquisto della scienza; giacchè il docente « conduce il discente alla conoscenza di cose ignote nella inve- « stigazione, servando lo stesso modo con che altri mena sè « stesso alla scoperta di un vero. Ora il processo della ragione « che perviene alla scoperta di un vero nella investigazione si è « di applicare i principii comuni noti per loro stessi a materie « determinate, e quindi procedere in alcune particolari conclu- « sioni, e da queste in altre. Laonde un uomo si dice inse- « gnare un altr'uomo in questo senso, in quanto cioè per mezzo « de' segni gli suggerisce quel medesimo procedimento della « ragione che egli fa in sè colla sua ragione naturale; e così la « ragione naturale del discepolo mercè di essi segni, come per « altrettanti strumenti, perviene alla conoscenza di verità prima « ignorate. Dunque in quella guisa che il medico dicesi cagio-

« nare la sanità nell' infermo, mediante l' operazione della natu-
« ra; così ancora un uomo dicesi produrre la scienza in un altro
« uomo, mediante l' operazione della ragione naturale di que-
« sto; e in ciò consiste l' insegnamento. Onde può dirsi che
« l' uomo insegna ad un altro e può appellarsi suo maestro. E
« secondo ciò dice il filosofo nel primo libro *de' Posteriori*, che
« la dimostrazione è *un sillogismo che fa sapere*. Se poi alcuno
« propone ad altrui cose non racchiuse ne' principii noti per
« loro stessi, o che non appariscono come quivi racchiuse, egli
« non produrrà in esso scienza, ma forse opinione o credenza;
« benchè questo stesso in certo modo procede da quegl' innati
« principii. Imperocchè, in virtù di quei principii noti per loro
« stessi, l'uomo considera che quelle cose, le quali da essi neces-
« sariamente derivano, sono da tenersi con certezza, e che quelle
« le quali sono ad essi del tutto contrarie debbono rigettarsi, e
« che alle altre, le quali non sono l' uno nè l' altro, può prestare
« e non prestare l'assenso. Questo lume poi di ragione, per cui
« siffatti principii ci sono noti, è stato a noi infuso da Dio qual
« somiglianza e riverbero della verità increata. Il perchè non
« potendo qualsiasi dottrina umana avere efficacia se non in
« virtù di tal lume; ne segue che Dio solo sia quegli il quale
« internamente e principalmente c' insegna, siccome ancora la
« natura al di dentro è quella che principalmente ci guarisce. »

Riducendo ora in poco le cose qui ragionate da S. Tommaso, esse riescono a dire: I. Che la conoscenza preesiste in noi in potenza non passiva, ma attiva; perchè le conclusioni si contengono virtualmente nei principii per sè noti, e i principii per sè noti si contengono virtualmente nel lume intellettivo donatoci da Dio. II. Che questo lume intellettivo ci fa uscire nella conoscenza de' primi principii per le specie che esso astrae dalle rappresentanze sensibili, e i primi principii ci fanno uscire nella conoscenza delle illazioni per l' applicazione che di loro si fa ad un determinato subbietto. III. Che quest'applicazione dei primi principii può farsi dall' individuo umano o senza aiuto esterno,

e allora si procede alla scienza per invenzione; o per aiuto di un docente che lo ammaestri, e allora si procede alla scienza per disciplina. IV. Che l'aiuto del docente non consiste in altro, se non nel proporre al discente in virtù della parola quello stesso ordine ch'egli ha tenuto nell'applicare i primi principii della ragione ad un subbietto determinato. V. Che il discente, ricevendo la proposizione di quell'ordine, converte la sua attenzione alla luce dei principii, che già possiede, applicandoli al subbietto che gli viene presentato; e quindi dalla luce di essi principii, che guarda internamente, ricava la conoscenza delle illazioni.

Di che scorgesi la perfetta armonia che corre tra la dottrina di S. Agostino e la dottrina di S. Tommaso, e tra la dottrina d'amendue con quella da noi svolta finora intorno alla parola. Imperocchè S. Agostino dice che la scienza non procede dalla parola, ma dall'interna verità che consultiamo; S. Tommaso afferma il medesimo, e soltanto aggiunge che quest'interna verità, da noi consultata, consiste nei primi principii della ragione, i quali sono simiglianza dell'increata verità e vengono appresi da noi per astrazione esercitata sopra i fantasmi sensibili. S. Agostino dice che la parola del docente ci ammonisce soltanto a consultare quella interiore verità; S. Tommaso spiega in che consiste quest'ammonimento e dichiara che esso altro non è, se non un eccitarci a formare colla mente nostra quello stesso intreccio ed applicazione concreta dei razionali principii, che il docente fa in sè medesimo e significa al di fuori colle parole. S. Agostino deduce da tutto ciò che l'uomo non può dirsi maestro, ma che il vero maestro è Dio solo; S. Tommaso aggiunge che Dio è veramente il solo maestro interno, perchè da lui procede il lume intellettuale che ci discopre la verità dei primi principii, e mediante questi le illazioni; ma ripiglia che ciò non toglie potersi l'uomo appellare maestro esterno e secondario, in quanto ci aiuta ad applicare la luce dei principii a subbietti determinati, secondo l'ordine richiesto per farne pullulare le inferenze che vi s'inchiudono.

Dalla dottrina combinata insieme di questi due eccelsi Dottori ciascuno è in grado d' inferire, che dunque l' influenza della parola non riguarda lo svolgimento delle semplici idee, e neppure quella dei primi principii, i quali procedono dalla sola virtù intellettiva, presupposte le rappresentanze dei sensi. Al più potrebbe alla parola attribuirsi un influsso secondario ed indiretto in ordine a queste primitive conoscenze, in quanto cioè il maestro, frenando la volubilità del discepolo, l' obbliga a riflettere posatamente sopra di sè medesimo e a ridurre i concetti in termini e i principii in proposizioni. Ma l' influenza della parola in rigore riguarda le sole idee derivate e le illazioni, in cui propriamente è riposta la scienza; ma le riguarda non in questo senso, in quanto l' uomo non possa assolutamente procacciarlesi da sè stesso senza l'amminicolo della parola, ma in quanto l'insegnamento aiuta a conseguirle più speditamente, proponendo l'ordine che dee tenersi dalla mente nell' intessere i suoi discorsi. La qual cosa ha luogo massimamente nelle inferenze rimote da' principii, le quali richieggono più squisito artificio. Tutto ciò si ricava tanto da S. Agostino, quanto da S. Tommaso. Imperocchè il primo dice che, non sapendo talvolta la persona comprender bene tutte le parti dell' interna verità, in altri termini tutte le illazioni racchiuse nella luce de' principii, viene dalla parola del maestro avvertito dell'ordine che dee serbare nel contemplarle; il secondo poi assegna un doppio modo d' acquistare la scienza: l' uno per invenzione, quando cioè l'uomo da sè stesso applica la luce de' principii a determinati subbietti per cavarne illazioni; l'altro per disciplina, quando cioè a far questo viene l' uomo manodotto da esterior magistero.

ARTICOLO XII.

Epilogo.

190. Gioverà molto alla chiarezza mirare qui da ultimo in brevissimi cenni tutto il processo della nostra trattazione.

I. Divisate tre forme principali di Tradizionalismo, ne vedemmo la convenienza colla dottrina degli ontologi e la discrepanza da quella di S. Tommaso. Lo zelo, che ostentano alcuni tradizionalisti per le dottrine del S. Dottore, procede o da cattiva intelligenza delle sue opere, o da desiderio di procacciare presso i semplici un passaporto al sistema. La filosofia, secondo S. Tommaso, può dirsi inquisitiva e dimostrativa. Inquisitiva, perchè di natura sua è indagatrice della verità; dimostrativa, perchè cerca la verità per via di razionali discorsi fondati sulla certezza de' primi principii, i quali non si dimostrano ma s' intuiscono per immediata evidenza. Soltanto dee dirsi che la filosofia non è inquisitiva nel senso di Cartesio; il quale pretendeva che essa partendo dal dubbio universale dimostrasse l' esistenza del vero generalmente. È chiaro che non può istituirsi discorso senza presupporre la verità, e che il dubbio non può partorire che dubbio.

II. Se i razionalisti deificano la ragione; i tradizionalisti trascorrono nell' eccesso opposto, annientandola. Essi, se non nelle parole, almeno nel fatto la riducono ad una mera potenza senza attività e senza lume. Essi nuocono alla Religione, perchè rinnovellano sott' altro nome il Lamennismo, già condannato dalla Chiesa; e favorano il Razionalismo, levando via ogni essenziale differenza tra i veri razionali e soprarrazionali, e volendo che sì gli uni come gli altri si fondino nella rivelazione e nella fede. Però sapientemente la Sacra Congregazione dell' Indice, affine di premunire i semplici, oppose alle esorbitanze d' un

sì strano sistema quattro verità fondamentali della sapienza cristiana.

III. La conoscenza in generale non dipende, ma è supposta dalla parola. Essendo questa un segno artifiziale, non ha per sè valore alcuno, ma lo riceve per libera convenzione. Laonde tanto è lungi che essa generi in noi fontalmente l'idea, che anzi senza l'idea già in noi generata non potrebbe neppure aver l'essere di parola.

IV. Quello che è assolutamente richiesto per lo svolgimento ideale, nello stato della presente vita, mentrechè l'anima è unita al corpo, si è una rappresentanza sensibile, ossia un fantasma dell'immaginativa che inizii ed accompagni l'operazione conoscitiva propria dell'uomo. Onde all'esercizio dell'intelligenza non altra condizione è necessaria per l'uomo vivente quaggiù, se non lo stato regolare dell'organismo sensibile; sicchè possa la fantasia presentare alla mente ciò che essa fa poscia d'intelletto degno. Il perchè se si affermasse in generale che l'uomo mentre vive sulla terra ha bisogno per operar colla mente dell'aiuto di segni sensibili, intendendo per segno sensibile non la parola, ma generalmente una immagine qualunque di cosa appresa co' sensi, ossia d'un fantasma; la tesi sarebbe vera. Ma i tradizionalisti e gli ontologi vogliono assolutamente l'uso d'un segno arbitrario, significativo per semplice convenzione, qual è appunto la parola; e però cadono nel falso.

V. Se la parola non è assolutamente necessaria per lo svolgimento delle semplici idee, non è neppure necessaria pei giudizii o immediati o di facile illazione: perchè quelli nascono dal mero paragone delle idee; questi non hanno bisogno d'altro per ottenersi, se non dell'applicazione d'un assioma a un determinato subbietto.

VI. Quest'assoluta indipendenza dell'umana cognizione dalla parola ha luogo sì nell'ordine delle cose materiali e sì nell'ordine delle immateriali. Attesochè i concetti e i principii universali riguardano le une e le altre, e dànno inoltre inferenze morali;

le quali non si distinguono dalle speculative per maggiore difficoltà che contengano, ma solamente pel fine, in quanto si ordinano non alla semplice conoscenza del vero, ma al pratico de' costumi. Di qui inferimmo non esserci assoluta necessità della parola neppure nell'ordine delle idee religiose e morali.

VII. Quantunque tutto questo sia vero; nondimeno la parola è utilissima, e ciò per tre capi. Prima, perchè supposta la sua virtù significativa attribuitale per rispetto a date idee, può essa nell'immaginazione sostituirsi invece di altri fantasmi più grossolani. Di che immensi vantaggi ridondano all'intelligenza, la quale viene in tal guisa a riscattarsi in gran parte dal predominio della immaginazione. La seconda utilità consiste nell'essere la parola tra tutti i segni il più atto ad esprimere ogni sorta di concepimenti e di affezioni dell'animo; e però ragionevolmente suole chiamarsi il massimo dei vincoli sociali. Il terzo rispetto per cui la parola è utilissima si è l'essere strumento di disciplina; onde avviene che il linguaggio ci arrechi una gran copia di conoscenze in brevissimo tempo, e risparmiandoci la fatica e i pericoli della propria investigazione.

VIII. Quest'ultimo rispetto ci condusse a cercare in che modo l'insegnamento umano, esercitato per mezzo della parola, operi in noi lo svolgimento di nuove conoscenze.

Sopra di che si è detto che il maestro umano coll'insegnare non fa altro se non proporre al discepolo, in virtù della parola, l'ordine in che debbono disporsi le conoscenze, affinchè ne risultino illazioni, cui esso discepolo mira non nelle parole che ascolta, ma nella luce dei principii che egli, seguendo il maestro, applica a determinati subbietti.

CAPO IV.

DELL' ENTE IDEALE

ARTICOLO I.

Teorica.

191. Tra i pensatori che si accinsero in questi tempi al restauro della scienza filosofica, tiene a parer nostro principe luogo l' illustre abbate Rosmini. Egli risplende tra loro quasi fulgido astro in un gruppo di minori stelle, vuoi per copia di erudizione, vuoi per vastità di pensieri, vuoi per sottigliezza di analisi. I molti volumi da lui dettati in materie così diverse ed astruse sorgono monumento non perituro della sua fecondità ed altezza d'ingegno; e gli assicurano perpetuo rinomo tra i più chiari e solerti contemplatori del vero. Nondimeno, colpa delle dottrine che trovò in voga a' suoi tempi, egli che avea mente e valore da iniziare e condurre a buon termine la ristorazione filosofica, non riuscì gran fatto ad attuare le speranze che da prima se ne erano concepite. Il che come e donde avvenisse, il vedremo gradatamente nel corso di questo capo; dopo che avremo dato un breve cenno della sua dottrina da quel solo lato ond' essa si attiene col presente nostro soggetto.

Il sistema dell' *Ente ideale*, secondo che ricavasi massimamente dal *Nuovo Saggio sull' Origine delle Idee*, può ridursi ai seguenti capi: Nella spiegazione de' fatti dello spirito umano non si dee assumere nè più nè meno di quanto fa bisogno a spiegarli. Laonde per doppia ragione possono essere viziosi i sistemi filosofici; in quanto, prevaricando l' una o l' altra parte d' un tale precetto, pecchino o per eccesso o per difetto. Con la scorta di questo canone vuolsi prendere a risolvere il problema dell' origi-

ne dell'umana conoscenza, val quanto dire del principio onde procedono in noi le idee.

Intorno alla quale investigazione è da notare che la sua principale e quasi unica difficoltà in ciò finalmente consiste, che la mente si scorge chiusa ed avvolta come in un circolo; in quanto avvisa che per proferire qualsivoglia giudizio essa ha mestieri di nozioni generali, e d'altra parte non può formare nozioni generali, se non proferendo un giudizio. Conciossiacosachè, levato via il giudizio, il solo mezzo che potrebbe assegnarsi per generalizzare i concetti si è l'astrazione; e questa non è acconcia all'uopo per due ragioni. Prima, perchè l'astrazione suppone già in noi un' idea particolare, sopra cui esercitarsi; secondo, perchè essa, benchè abbia virtù d'isolare, diciamo così, una nota comune già preesistente, sceverandone le peculiari determinazioni; tuttavia non è capace di farla esistere ed apparire primitivamente nell'animo. Il perchè l'unica via per uscire d'un tanto viluppo, si è di stabilire che *nell'uomo preesista innanzi a tutti i giudizii suoi una qualche idea generale, colla quale a bel principio egli possa giudicare e in tal modo venirsi mano mano formando tutte le altre idee* [1]. Codesta idea è quella dell'ente, la più universale ed astratta di quante possano concepirsi; la quale perciò dee supporsi innata.

Ecco una previa e quasi sommaria dimostrazione del punto fondamentale di tutto il sistema; cui l'Autore viene poscia corroborando ed afforzando di nuovi sostegni, col dimostrare che i filosofi dal non averlo riconosciuto o dal non essersi fermati in esso, furono costretti a traboccare nell'uno o nell'altro estremo dei due soprannotati.

192. E cominciando da Locke, non è chi non vegga che egli peccò per difetto, non assegnando alle idee altra origine che la sensazione e la riflessione. Più di lui per difetto peccò Condillac; il quale ridusse tutte le idee a sensazioni trasformate, ed aperse

1 *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee.* vol. 1, sez. 2, capitolo unico.

così la via a pessime conseguenze nel giro eziandio della morale. Del medesimo vizio non andò immune Tommaso Reid; il quale, sebben vedesse che la prima operazione della mente sia un giudizio, tuttavia non riconobbe dover precedere ad esso alcuna cosa d'innato. Per che non sapendo poscia spiegare l'apparizione delle idee, per levarsi d'impaccio ricorse al partito di negarne l'esistenza. Dello Sewart in fine non è da dire; giacchè egli col suo grossiero nominalismo distrusse ogni nozion generale, e promosse d'assai il cammino verso del materialismo. Ciò di quelli che errarono per difetto.

Quanto a coloro, che errarono per eccesso, meritano d'essere segnatamente menzionati Platone, Leibnizio e Kant. Il primo ammise innate nell'intelletto le idee di tutti i veri che conosciamo, riducendo la nostra cognizione a semplice reminiscenza [1]. Il secondo volle innata nell'animo la percezione dell'universo e delle singole cose che vi si trovano; benchè con conoscenza imperfetta e quasi virtuale. Il terzo stabilì innata nell'animo la sola parte formale di tutte le idee, lasciando all'esperienza de' sensi il somministrarne la materia. Il perchè, considerando l'ordine di questi tre filosofi, si vede che essi procedettero per gradi nel semplificare e ridurre a minori termini gli elementi *a priori* della conoscenza. « Leibnizio mise d'innato meno di Platone: poichè « Platone mise innate le idee in uno stato di assopimento; e « Leibnizio non volle che de' piccoli vestigii d'idee, i quali « avessero secondo certa armonia virtù di rilevarsi e rinforzarsi « da sè stessi. Kant poi fece ancora di più; perchè riducendo « ciò che v'era d'innato nell'uomo alle pure *forme* delle cogni- « zioni, egli venia a mettere nello spirito dell'uomo d'innato « meno di tutti quelli che lo precedettero in aver inteso la ne-

1 L'esame di Platone lo conduce a parlare d'Aristotile e degli Scolastici. Ma a dirla schiettamente, ci sembra ch' egli non abbia punto compresa la dottrina nè dell' uno nè degli altri, come apparirà manifesto nella seconda parte di questo libro.

« cessità di ammettere qualche cosa d'innato nella mente, ed « abbastanza tuttavia per una spiegazione completa del fatto « delle idee e delle cognizioni umane [1]. » Nondimeno Kant, sebbene più felice de' suoi predecessori, pure anch'egli peccò per eccesso, ammettendo d'innato nell'animo assai più di quello che è necessario a spiegare la conoscenza.

193. Qua giunto il Rosmini si fa a proporre il suo sistema come unico mezzo per declinare amendue gli estremi contrarii, ne' quali caddero i filosofi ricordati finora. Ciò si otterrà, egli dice, se invece delle diciassette forme del pensiero umano volute dal filosofo alemanno, non se ne presupponga che una sola, val quanto dire l'idea dell'ente, *forma universale di tutta l'umana cognizione*. Questa idea dell'ente non offre che la semplice possibilità delle cose; e però contiene l'essere non reale ma ideale, concepito nella sua massima astrazione, come elemento comune di tutto ciò che può pensarsi da noi, e in virtù del quale rendesi intelligibile tutto ciò che s'intende. Essa è dotata di universalità e di necessità, che sono i due suoi caratteri primitivi; e dai quali risultano in lei due altri, l'infinità e l'eternità. E perciocchè siffatti caratteri sono proprii della Divinità, ne segue che l'idea dell'ente, benchè in quanto intesa da noi si distingua da Dio, sia nondimeno da considerarsi come appartenenza divina [2]. Che poi una tale idea debba essere innata nella mente umana, oltre la prova accennata fin da principio, si dimostra per esclusione; in quanto essa non può venirci da' sensi, nè dalla riflessione, nè dal fondo del nostro spirito, o da immediata azione di Dio posteriore alla nostra prima esistenza. Il quale argomento è da lui compendiato in questo modo: « Se l'idea dell'ente è così necessaria, ch'entra « essenzialmente nella formazione di tutte le nostre idee, sicchè « noi non abbiamo la facoltà di pensare (o di avere e unire e « disunire le idee) se non mediante l'idea dell'ente; se quest'idea

1 *Nuovo Saggio*, ec. vol. I, sez. 4, cap. 4, art. I. *Epilogo de' tre sistemi*
2 *Il Rinnovamento della Filosofia* ecc. lib. 3, cap. 42.

« non si trova nelle sensazioni; se ella non si può cavare dalle
« sensazioni esterne o interne per la riflessione; se non è creata
« in noi da Dio all'atto della percezione; finalmente se è as-
« surdo il dire che l'idea dell'ente emani da noi stessi; rimane
« che l'idea dell'ente sia innata nell'anima nostra; sicchè noi
« nasciamo colla presenza e colla visione dell'ente possibile,
« sebbene non ci badiamo che assai tardi [1].»

Come poi dal possesso di tale idea si proceda all'acquisto delle altre è spiegato così. L'idea dell'ente contiene la parte *a priori* e la *forma* di ogni nostra conoscenza, sicchè per determinarsi in questo o quel modo non ha bisogno che di una data materia. Questa le viene offerta dai sensi. « Se v' ha nell' idea, egli dice,
« qualche altra cosa oltre la concezione dell'ente, quest'altra co-
« sa non è che un *modo dell' ente stesso*: sicchè si può dir vera-
« mente che qualunque idea non è mai altro che o l'ente con-
« cepito senza alcun modo, o l'ente più o meno determinato
« da' suoi modi; determinazione che forma la cognizione *a po-*
« *steriori* o la *materia* della cognizione ..... Volendo adunque
« spiegare l'origine delle idee si dovea rendere ragione di due
« cose: 1. del modo onde noi abbiamo la concezione dell'ente,
« 2. del modo onde noi percepiamo le diverse determinazioni di
« cui l'ente è suscettivo ..... Or avendo noi dimostrato che la
« concezione dell'ente è innata nello spirito nostro, non ci resta
« più difficoltà alcuna: perciocchè le sue diverse determinazio-
« ni ci sono suggerite manifestamente dal senso [2].» Onde l'Au-

1 *Nuovo Saggio*, ecc. vol. II, sez. V, parte 1, cap. III, art. V.

2 *Nuovo Saggio*: vol. II, sez. V, parte II, cap. I.

Siane esempio l'idea che ci formiamo d'una palla d'avorio. « Quand' io
« penso la palla d'avorio, penso due cose nella mia idea: 1. un qualche co-
« sa che può *esistere*, perciocchè io non potrei mai pensare una palla d'avo-
« rio, se non pensassi insieme l'esistenza possibile di un qualche cosa; 2. e
« che questo qualche cosa è di tal grandezza, di tal peso, sferico, levigato,
« bianco. Ora fermato che l'idea dell' esistenza possibile sta in me, che mi
« resta per ispiegare il modo ond' io pervengo a pensar quella palla? Nul-

tore stabilisce questa proposizione: *La doppia causa delle idee acquisite è l'idea dell'ente e la sensazione* [1]; benchè ultimamente conchiuda il vero principio delle idee acquisite potersi dire la sola idea dell' ente, perchè prestando essa la forma della conoscenza, è principio della stessa facoltà di conoscere.

194. Qui per altro non è da confondere l' *idea* d'una cosa col *giudizio* della sua sussistenza [2]. Imperocchè la cognizione umana può aversi in due modi: o per *intuizione* o per *affermazione*. La prima riguarda la natura delle cose nella loro semplice possibilità, prescindendo dalla reale esistenza; e questa ha per obbietto le idee, ossia le cose considerate come possibili. La seconda non si ferma a concepire la sola possibilità delle cose, ma procede oltre ad affermare che esse sussistono fuori della mente in loro stesse. Ecco il giudizio; il quale inchiude l' idea, non potendo io affermare alcun predicato d' una cosa senza sapere ciò che essa sia; ma all' idea aggiunge la persuasione della sussistenza dell' obbietto. Onde la prima specie di cognizioni si riferisce al mondo ideale, siccome quella che riguarda esseri meramente possibili; la seconda si riferisce al reale, siccome quella che riguarda esseri attualmente esistenti. In che ordine poi sieno siffatte operazioni tra loro e come dall' una si proceda all' altra, può spiegarsi in questo modo.

Lo spirito informato dall' idea dell' ente, allorchè vien mosso dalla sensazione esce primamente in un giudizio, pel quale di-

« l'altro, fuor solo questo, di mostrare quale sia la via ond' io pervenga a « determinare in me quell' idea di un essere mediante i caratteri del peso, « della forma, della grandezza, del colore ecc. Ora ciò mi è assai facile: pe- « rocchè egli è evidente che tutte le predette determinazioni della mia idea « dell' ente vengono suggerite al mio spirito da miei sensi esteriori che le « percepiscono. »

1 Ivi articolo IV.

2 Il Rosmini segna col nome di sussistenza l' esistenza reale delle cose. « Io chiamo *sussistenza* di una cosa la reale e attuale esistenza della mede- « sima. » *Nuovo Saggio* vol. II, sez. V, parte I, cap. II, art. 3.

ce a sè stesso: ciò, che io sento, esiste. Questo giudizio, che è una percezione intellettiva, contiene due elementi: l'idea dell'obbietto, e la persuasione della sua esistenza reale. Se la mente separa questo secondo elemento dal primo, resta l'idea. Una tale operazione s'appella *universalizzazione;* la quale, a dir propriamente, non dee confondersi coll' astrazione. Imperocchè quantunque per essa noi prescindiamo dal giudizio intorno alla sussistenza della cosa; nondimeno non togliamo nulla dalla sua rappresentazione, ma la lasciamo qual ella è; laddove l' astrazione ne distacca una parte e così dà luogo a novelle combinazioni ideali. Chiariamo la cosa con un esempio. Mi si para dinanzi agli occhi un albero, e dico subito colla mente: questo albero esiste. Ho pronunziato un giudizio intorno alla sussistenza di un essere particolare. Ma io posso poscia prescindere dall' attual sussistenza del medesimo e considerare quell' albero determinato come solamente possibile. L'idea in tal caso sarà concreta e nondimeno universale; perchè rappresentando quell' albero come solamente possibile, rappresenta un tipo capace d'essere partecipato da individui senza fine. Ma se oltre alla sussistenza io prescindessi da qualche determinazione propria di quella idea, come se verbigrazia astraessi dalla specificazione dell'albero, e concepissi un albero in genere o apprendessi una sola qualità di esso albero separata dalle altre; allora io avrei l'idea che nomasi astratta. Donde il Rosmini inferisce che l' *universalizzazione* è la facoltà che propriamente produce le idee, dove l'*astrazione* non fa altro che mutarne solamente la forma e il modo di rappresentarle.

In fine a metter quasi sott' occhio la maniera onde in virtù della *universalizzazione*, l' animo nostro si forma le idee; ecco i tre passi del suo procedimento:

« 1.° *Sensazione* corporea o fantasma (percezione sensitiva).

« 2.° *Unione* della sensazione corporea coll'idea dell' ente in « universale che avviene nell' unità della nostra coscienza (per- « cezione intellettiva).

« (E in questa percezione intellettiva si fa contemporanea-
« mente e in una operazione medesima, *a*) un *giudizio* della sus-
« sistenza della cosa, *b*) l'*idea* della cosa mediante la *universa-*
« *lizzazione*.)

« 3.° *Astrazione* o divisione del *giudizio* dall'*idea*, colla quale
« divisione si ha l' idea sola e pura; la quale sebbene era *uni-*
« *versale* fino dal suo primo essere nella percezione, tuttavia
« ella si considerava legata coll' oggetto individuale e sussisten-
« te; ma spacciata da simigliante vincolo, si vede sola, nella sua
« universalità [1]. »

Per le quali cose apparisce che tutte le idee non sono altro che l'idea dell'essere vestita in certa guisa e limitata dalle determinazioni, che ci vengono suggerite dai sensi; e però essa, presa nella sua generalissima indeterminazione di mero ente possibile, è come forma e madre di tutte le altre. Essa è lo strumento, onde lo spirito si rende intelligibile qualunque oggetto; sicchè a buon diritto può dirsi mezzo universale del sapere e lume dell'umana ragione, senza di cui la mente nostra cesserebbe d' essere facoltà di pensare. E perciocchè quello, onde una cosa vien costituita, è e dicesi forma della medesima; ne segue che l'idea dell' ente sia e debba dirsi forma dell' intelligenza nell' uomo.

1 Ivi capit. III, art. 2: Osservazione I.

ARTICOLO II.

Origine del sistema.

195. Il vero servigio, reso alla filosofia dal Rosmini, si è la forte opposizione da lui mossa al Sensismo. Questo pestilenziale sistema, benchè allora fosse caduto nella Francia, sotto i colpi del Razionalismo eclettico; perdurava nondimeno in Italia, per opera massimamente del Gioia, del Costa, del Romagnosi. Vero è che il Galluppi col suo singolare buon senso ne avea grandemente stremate le forze, combattendone le ree conseguenze nelle teoriche de' suoi più famosi campioni; ma la sua troppa ammirazione pel *Saggio* del Locke gli era stata d' insuperabile ostacolo a riportarne un pieno trionfo. Ondechè il Sensismo appo noi non pare che ricevesse il colpo mortale, se non dalle mani del Rosmini; la qual cosa valse mirabilmente a procacciare presso molti liete accoglienze alle sue nuove teoriche.

Senonchè, come spesso incontra nel combattere alcuno error dominante, la preoccupazione dell'animo contra il Sensismo non fe avvertire i pericoli che dimoravano nell' eccesso contrario. A voler dire il vero, il Rosmini ci sembra d'aver creduto che tutto il guasto nella scienza procedesse da quell' abbietta dottrina, senza impensierirsi egualmente delle trascendentali teoriche, a cui l'opposto impulso in Alemagna avea aperto il cammino. Anzi egli fu sì lontano dal giudicare viziosa nella radice quella nuova filosofia, che estimò potere impunemente mettersi per la medesima via, prendendo le mosse dal punto capitale del novatore alemanno, intorno agli elementi *a priori* dell' umana conoscenza. Ma udiamo lui stesso, là dove spiega il processo da sè tenuto.

Dopo aver egli discorso de' più celebrati filosofi dell'era moderna, viene all'autore del Criticismo e così dice: « Kant che venne « appresso, aggiunse un' analisi più accurata e più profonda delle

« cognizioni e trovò che esse risultano da due elementi, l'uno
« de' quali si riduce al sensibile, e quanto a questo disse che non
« era punto bisogno di porlo innato, l'altro al sensibile non si
« può ridurre in modo alcuno, e di questo convien cercare l'ori-
« gine in ciò che portiamo dentro di noi. Chiamò acconciamente
« il primo elemento *materia* della cognizione e il secondo *forma*.
« Sicchè non pose le idee innate nè in sè, come Platone, nè nei
« loro vestigi, come Leibnizio; ma pose innata una parte delle
« idee, la parte *formale;* e però, secondo Kant, *tutte* ma non *in-*
« *tegralmente* sono fattizie. Questo fu un passo notabile che die-
« de innanzi la filosofica scienza [1]. »

Qui il Rosmini mostra spiegatamente di tenere per verace progresso la teorica del filosofo konisbergese. Egli la reputò sostanzialmente buona; tanto solo che se ne sceverasse il troppo in essa tuttavia contenuto. « Restava però a semplificare ancora:
« restava a ridurre al menomo possibile questa *parte formale*
« della cognizione. . . A questo dunque riesce il problema che
« rimane alla filosofia dopo gli sforzi di Kant: determinare quel
« *minimo* di cognizione o sia quella *luce* che rende l' anima in-
« telligente e perciò idonea alle operazioni intellettive [2]. » Il perchè egli senza niun sospetto abbraccia in parte l'origine delle idee voluta dal Criticismo, e volgendo l'animo a risecarne gli elementi superflui, spera di giungere finalmente così al termine desiderato di dare una solida base alla verità dell' umana conoscenza.
« Perocchè volendoci noi continuare all' opera de' filosofi che fin
« qui fiorirono, apprendendoci all' addentellato da lor lasciato,
« conveniva che da prima noi ricevessimo per nostri i due veri
« da lor posti in luce, cioè 1.° doversi distinguere la parte *for-*
« *male* dalla parte *materiale* del sapere; 2.° la sola parte formale
« esser quella concedutaci da natura [3].

1 *Nuovo Saggio* Vol. II, sez. V. *Teoria dell' origine delle idee.*
2 Ivi.
3 Ivi.

Ma in che consiste questa maggiore semplicità ch' egli intende dare alla teorica kantiana? Nel ridurne le forme ad una sola, all' idea dell' ente. « Le *forme* messe da Kant nello spirito umano, « furono diciassette: due del senso (interno ed esterno), dodici « dell' intelletto, da lui chiamate *concetti* puri o categorie; e tre « della ragione, a cui diede il nome d' *idee*. Tutto questo novero « di forme era troppo: il formale della ragione è molto più sem- « plice: egli non era giunto a far abbastanza bene la sottil divi- « sione della *materia* dalla *forma* del sapere, e ad estrarre il puro « formale senza lasciarvi annesso alcun che di materiale. Ora que- « sta specie di chimica metafisica da me tentata mi dà per risul- « tato che quelle forme kantiane non sono meglio gli elementi « *formali* del sapere umano, che i quattro elementi d' *Empedocle* « non siano le sostanze semplici, di cui tutti i varii corpi risulta- « no: se non che, come la chimica perfezionandosi ridusse l'acqua, « la terra, il fuoco e l'aria, antichi elementi, ad un numero mag- « giore di principii; così e converso la metafisica più felice porge « in ultimo risultato delle sue analisi un numero assai minore « degli elementi formali del sapere umano, anzi li riduce final- « mente alla massima semplicità, ad un solo, *forma della ragio-* « *ne* insieme e della *cognizione* [1]. »

196. Il sistema dunque dell' ente ideale, secondo il concetto medesimo che ne ebbe l'Autore, appartiene alla scienza moderna, come opposizione al Sensismo e perfezionamento dell'ultima maniera di filosofare suscitatasi in Alemagna. Laonde il Rosmini è da annoverare nella schiera di que' filosofi che, non riputando radicalmente falsa la dottrina de'loro tempi, si avvisarono poterne procurare il restauro col solo abbatterne alcuni sistemi ed emendarne più o meno degli altri. Egli credette in buona fede che bastasse rivolgere tutti gli sforzi contra il Sensismo; e che l' opposta tendenza, la quale ultimamente erasi manifestata, non fosse dannevole in sè medesima, purchè si spogliasse delle parti

1 *Nuovo Saggio*, V. I, sez. IV, cap, IV, art. I.

viziose onde apparivagli infetta. Ma io porto assai diversa opinione in questa materia. Io estimo che il movimento kantiano non sia meno falso e pernicioso del precedente. Per me la vera origine del traviamento filosofico sta in Cartesio; e Kant non è altro che un continuatore del metodo e de' principii del riformista francese. « Descartes, giustamente dicono gli scrittori del *Dizionario delle* « *scienze filosofiche*, non solamente levò il vessillo della libertà di « esame ed affrancando il pensiero fondò la filosofia moderna, ma « ancora diede ad essa quel carattere critico che successivamente « esplicandosi dovea preparare e produrre la filosofia di Kant [1] ». « Il padre della filosofia critica, soggiunge Giulio Simon, credeva « d'aver seppellito il Cartesianismo, ed invece ne perpetuava i « destini. *La Critica della ragion pura* ha il suo germe nel dub- « bio metodico. Ai giorni nostri quel volo arditissimo della spe- « culazione tedesca: l' *Identificazione assoluta dell' essere col pen-* « *siero*, che cosa è ella mai se non uno svolgimento, temerario « forse, *dell' Io penso, dunque io sono* [2]? »

Falsamente il Gioberti ha dato corso alla credenza che dal Cartesianismo non nascesse che il Sensismo. Quel sistema è un tronco a due rami, ed apre la via a due svolgimenti tra loro diversi, ma paralleli. Cartesio, dopo d'aver travolte nel dubbio universale tutte le verità della storia e della scienza, volle che si cercasse nel proprio pensiero la sorgente nuova d'ogni certezza: *Io penso, dunque io sono*; e per pensiero egli intendeva un fatto interno dell'animo, sia che appartenesse al senso, sia che alla ragione. Dunque secondo che nel primo membro di quella formola al *penso* si fosse sostituito *sento* o *intendo*, la pura sensazione o il puro intendimento dovea diventar principio generatore di tutta la conoscenza. La prima parte diè origine al Sensismo, la seconda al Razionalismo. In fatti noi vediamo sorgere tostamente Locke e Malebranche: l'uno che vuol cavare

1 *Dictionnaire des sciences phil.* art. KANT.

2 *Introduction aux Oeuvres de Descartes*, pag. 62.

ogni cosa dal senso, eccitato dagli obbietti corporei; l'altro che vuol cavare ogni cosa dalla ragione mossa dall' azione diretta e immediata di Dio. Ma dove l'opera di Locke, attesa l'indole de' tempi, attecchì, ed ebbe seguaci e perfezionatori; l'opera del Malebranche non fece presa rimanendo interrotta fino alla venuta di Kant. La *Critica della ragion pura* riprese il processo, che il metafisico francese avea iniziato colla ricerca del vero nell' *intendimento puro*, e solamente il migliorò con metodo più severo ed indagini più ingegnose. Kant è a rispetto di Malebranche, quel che fu Condillac a rispetto di Locke.

Locke avea tolto a principio del suo procedimento la sensazione, ma supponendola già in diretta comunicazione col mondo sensibile, almen quanto alle qualità primarie de' corpi. Similmente Malebranche avea prese le mosse dalla ragione, ma supponendola già in diretto commercio col mondo intelligibile, mediante la visione d'ogni cosa in Dio. Ambidue i principii volevano essere ridotti a perfetta semplicità, toltone via tutto quello che essi acchiudevano d' arbitrario e senza prova. Ciò fu eseguito da Condillac e da Kant.

Condillac cominciò propriamente dalla pura sensazione con la statua che sente sè stessa, e dalla sensazione fe pullulare la memoria, il giudizio, la ragione e le altre facoltà dello spirito come altrettanti modi di sentire. Egli stabilì veramente come soggettivo ogni atto del senso; nondimeno per un' inconseguenza non rara ne' filosofi, che ammesso un falso principio tentennano poi tra la logica e il senno naturale, lasciò un residuo di oggettività alla sensazione di resistenza. Ma questa altresì dovea ben presto dileguarsi nelle mani degl' Idealisti; i quali dall' identica natura delle sensazioni le avrebbono tutte ridotte a mere affezioni del senziente. Così si giunse al perfetto subbiettivismo; da cui non fu poi possibile trarsi fuora se non gittandosi nel materialismo. In tal modo il *cogito* cartesiano, convertito in *sento*, pervenne a dare questa illazione: *Dunque sono un puro animale, e son puro animale per semplice svolgimento di materia.*

Kant appigliandosi all' altro lato del *cogito*, in quanto vi surrogava *intendo*, cominciò anch'egli in certo modo dalla statua di Condillac in un senso spirituale, movendo dall' animo investito di pure forme. Risultato del suo procedimento si fu che Dio e il mondo non fossero che *fenomeni;* e solo per un avanzo di buon senso lasciò tuttavia problematica la verità de' *numeni*, cioè degli obbietti presi in loro stessi. Ma quest' incertezza, poco degna del filosofo, dovea rimuoversi, ed a rimuoverla sopravvenne Fichte. Costui, insistendo negli stessi principii di Kant, concentrò ogni cosa nell'*Io* che spontaneamente si svolge, e convertì tutti gli obbietti della conoscenza in altrettante *proiezioni*, diciamo così, ideali del subbietto pensante che contrappone sè a sè stesso. In tal guisa l'idealismo trascendentale divenne in un altro ordine a una conclusione analoga all' idealismo volgare, dalla quale non fu dato l' uscire se non traboccando nel panteismo. Imperocchè, condotte le cose a quei termini che dicemmo, non fu possibile a Schelling di restituire altrimenti la obbiettività dell' umana conoscenza, se non collocando il primo atto dell' intelletto nostro nella intuizione dell' essere assoluto, trasformantesi in ciascuna cosa creata. Così la formola cartesiana nella sua esplicazione razionalistica fu tramutata in quest' altra: *Intendo, dunque sono una pura intelligenza e son pura intelligenza per fatale svolgimento dell' essere stesso di Dio.*

197. La radice vera dei danni cagionati nella scienza dal Kantismo non istà nella moltiplicità delle forme o nel non avere distinto il soggetto dall' oggetto o nell' avere intronizzato lo scetticismo. Questi e consimili vizii o sono accessorii removibili in qualche modo dalla sostanza del sistema, o sono conseguenze più o meno rimote, le quali possono sconfessarsi da chi nondimeno poco geloso della logica ne sostiene le premesse. La radice vera di tutto il male giace propriamente nel principio cartesiano di voler trovare nel proprio pensiero indipendentemente dall' esperienza un unico vero generatore in noi di tutta la conoscenza. Un tal prin-

cipio dee condurre necessariamente alla identificazione del subbietto coll' obbietto o viceversa, per far quindi nascere il primo dal secondo o il secondo dal primo.

ARTICOLO III.

Se il proposto sistema valga a spiegare il contenuto delle idee.

198. Il Rosmini, come vedemmo, fu indotto a ridurre ad una sola le forme innate della conoscenza, volute da Kant, per risecarne ciò che questi vi avea posto di superfluo, e non lasciarvi se non ciò che era al tutto indispensabile per ispiegare l' origine delle idee. Vediamo se egli abbia conseguito il suo scopo.

Nelle idee noi possiamo considerare principalmente due cose: l' essenza, che esse rappresentano; la universalità, con la quale la rappresentano. Così nell'idea di vivente può riguardarsi ciò che importa un tal concetto, e l' attitudine del medesimo ad essere attribuito a tutti gl' individui partecipanti della vita. In questo articolo riguarderemo le idee sotto il primo aspetto, nel seguente le riguarderemo sotto il secondo.

A discernere pertanto se l'esposto sistema dia ragionevole spiegazione dell' origine delle idee quanto al loro contenuto, ci conviene affisare ambidue i principii, da cui esso le fa procedere, val quanto dire l' idea innata dell' ente e la sensazione.

Ora l' idea innata dell'ente, secondo che l' Autore ce la propone, non inchiude se non quello che resta nel nostro pensiero dopo tutte le astrazioni che può fare la mente nostra intorno a qualsivoglia oggetto. Essa esprime il solo essere comune alle cose tutte, prescindendo dalle loro determinazioni, non solo individuali, ma anche specifiche e generiche, e le riguarda nello stato di mera possibilità ed interna non ripugnanza. « L' idea generalis« sima di tutte e l'ultima delle astrazioni è l'*essere possibile*, che si « esprime semplicemente nominandolo *idea dell' ente* o dell' *es-*

« *sere* [1]. » « La mera possibilità è un idea negativa: con essa si « esprime che nella mente nostra non v'ha nulla che renda ripu-« gnante (il che equivale a inconcepibile) la cosa di che si parla [2]». Onde il Rosmini la paragona ad una tavola *piana* e *liscia*, in cui non vi sia scritto nessun carattere particolare, benchè vi abbia la capacità di riceverlo. La causa produttrice o occasionatrice in essa di tali caratteri determinati si è il senso esterno e interno colla percezione de' sussistenti reali. « La *tavola rasa* è « l'idea indeterminata dell' ente che è in noi dalla nascita. Que-« st' ente, che concepiamo essenzialmente, non avendo alcuna « determinazione, è come una tavola perfettamente uniforme, « non ancora tracciata e scritta da carattere alcuno. Ella perciò « riceve in sè qualunque segno e impressione che in lei si faccia; « il che vuol dire che l'idea dell'ente comune si determina ed ap-« plica ugualmente a qualunque oggetto, forma o modo ci si « presenti mediante i sensi esterni od interni. Adunque ciò che « veggiamo fin dal primo nostro essere non sono caratteri; è un « foglio di carta bianca ove nulla era scritto, e nulla quindi leg-« gervi potevamo: questo foglio bianco ha la sola suscettività (po-« tenza) di ricevere qualunque scrittura, cioè qualunque deter-« minazione di esistenza particolare [3]. » Ciò dell' idea dell' ente.

Quanto poi alla sensazione, essa non porge che la sola materia della conoscenza. « Noi riceviamo la *materia* delle nostre co-« gnizioni intellettive dalle sensazioni [4]. » Ma codesta materia non è ancora cognizione; essa è al più un' attitudine per diventarla. « La materia delle nostre cognizioni intellettive non è ancora co-« gnizione [5]. » Ciò posto, noi qui non vediamo che due attitudini o potenze a rispetto dell' idea determinata che dovrebbe for-

1 *Nuovo Saggio* v. II sez. V, p. I, c. 2 a. 4.
2 Ivi capo V, art. II, §. 2.
3 Ivi parte II, capit. 4, art. 5, Osservazione II.
4 Vol. II, sez. V, parte II, cap. II, art. I.
5 Ivi.

marsi: dall' una parte l' ente possibile, *suscettività di ricevere qualunque scrittura;* dall' altra la sensazione, *materia di cognizione,* ma *non ancora cognizione.* D' onde dunque verrà l' atto o la forma, che compia queste potenze e determini queste attitudini? Sarà la sensazione che scriva i proprii caratteri sul foglio bianco dell'ente possibile; o sarà l' ente possibile che converta la sensazione in idea? Il Rosmini par che accenni all'una e all'altra risposta; perciocchè ricorrendo alla Ragione per commetterle l' ufficio di operare il congiungimento dell' ente possibile colle sensazioni affine di farne pullulare le idee, si esprime così: « *Ra-* « *gione* poi chiamo la facoltà di ragionare, e però primieramente « di applicar l'ente alle sensazioni, di veder l'ente determinato « ad un modo dalle sensazioni offerto, quindi di cangiar le sen- « sazioni in cognizioni intellettive, in una parola di formar le idee « aggiungendo la *forma* alla materia delle medesime [1]. » Dalle quali parole sembra dedursi che il *modo offerto dalle sensazioni* determini l' indifferenza dell' ente possibile [2]; e sembra ancora che viceversa l' *ente possibile* determini l' indifferenza delle sensazioni, poichè serve loro di forma per tramutarle in idee.

Ma l'una nè l' altra maniera non mi sembrano concepibili. Perocchè la prima, in cui il *modo offerto dalla sensazione* dovesse determinare l' ente possibile, importa inconvenienti non pochi. Primieramente in si fatta ipotesi il senso dovrebbe operare sopra dell'intelletto; giacchè il determinante opera sopra il determinabile e non viceversa. In secondo luogo, un elemento non ancora cognizione verrebbe a specificare e costituire la cognizione; e così le tenebre darebbero la luce. In terzo luogo co-

1 Luogo sopraccitato.

2 « Se v'ha nell'idea qualche altra cosa oltre la concezione dell'ente, que- « st' altra cosa non è che un *modo dell' ente* stesso: sicchè si può dire vera- « mente che qualunque idea non è mai altro, che o l' ente concepito senza « alcun modo, o l'ente più o meno determinato da suoi modi; determina- « zione che forma la cognizione *a posteriori* o la *materia* della cognizione. » *Nuovo Saggio*, vol. II, sez. V, parte II, c. I, a. 2.

desto elemento dovrebbe dirsi non *materia* ma *forma* piuttosto della cognizione; giacchè in un composto determinato qualsiasi ciò che determina appellasi forma per rispetto a ciò che viene determinato; come appunto in una statua di cera la figura, che determina la cera, dicesi forma costitutrice di essa statua, dove per contrario la cera se ne dice materia.

Se poi si antipone la seconda maniera, in quanto cioè sia piuttosto l' ente possibile che determina la sensazione, facendo verso lei ufficio di forma per *cangiarla in idea;* si presentano non minori difficoltà. Imperocchè da prima come può l' ente possibile, indeterminatissimo di sua natura, quasi un *foglio di carta bianco*, in cui niente sia tracciato nè scritto, emettere da sè la forma determinata, necessaria a cangiar la sensazione in tale o tale idea in particolare? L'indeterminato è subbietto del cangiamento, non causa; la possibilità ha bisogno dell' atto, non lo può dare. Dirassi: quell' idea esprime l' essere, e l' essere è atto. Rispondo che siccome esprime quell' essere in modo indeterminato, l' atto che rappresenta è insieme in potenza alle sue determinazioni ideali, e noi di queste cerchiamo al presente. Di poi, in qual foggia dovrebbe intendersi il preteso cangiamento? È la sensazione stessa che vien trasformata in idea? o è la mente che, posto l'eccitamento de' sensi, come semplice occasione, forma in sè una simiglianza ideale rappresentatrice in modo intellettivo di quello stesso che il senso apprendeva? Nel primo caso, torneremmo sott' altro aspetto al sensismo del Condillac; nel secondo mal si direbbe che le sensazioni si cangino in cognizioni intellettive, ossia in idee; giacchè le idee sarebbero prodotte alla presenza delle sensazioni. Onde resterebbe sempre a cercare la causa efficiente di tal produzione; e questa causa non può trovarsi dove non si presentano che due pure potenze, due mere attitudini, rispetto all' elemento ideale determinato di cui si tratta.

In somma l'idea dell'ente non porge che una pura potenza di per sè indeterminata a rispetto delle singole idee; e dall' indeterminato non segue nulla, se non viene un principio attuoso e

determinante che lo specifichi. D' altra parte il senso non può compiere codesto ufficio; sì perchè non può operare sull' intelletto, e sì perchè non contenendo, giusta l' Autore, se non elementi ciechi ed incogniti, è incapace di somministrare ciò che dee far parte dell' intelligibile e dell' idea.

199. Senonchè, comunque voglia immaginarsi questa formazione delle idee pel congiungimento dell' ente possibile colla sensazione; certo è che nè dall'uno nè dall' altro di questi principii si può pretendere più di quello che essi contengono. Ora l'ente possibile non contiene altro che la massima delle astrazioni, l'essere nello stato di mera possibilità in quanto esclude ogni contraddizione e si distingue dal nulla; la sensazione non riferisce che sole individuazioni, ossia qualità determinate che fanno impressione sugli organi del nostro corpo. L' ente adunque non potrà dare altra forma se non quella di *possibile,* nè i sensi altra determinazione o materia alla possibilità indeterminata dell' intelletto se non quella di un complesso individuato di qualità corporee. L' idea dunque che ne risulterà non può importare se non questo stesso complesso di qualità corporee idealizzato, cioè concepito come possibile. Se la bisogna è così, onde proverranno mai le tante idee, di cui è fregiato il nostro spirito, intorno a cose che nulla hanno a fare colle qualità sensibili? Onde proverranno le tante idee de' corpi stessi, ma trascendenti la loro parte fenomenale ed estrinseca? Scaturiranno esse dall' ente? In tal caso converrà dire che l' ente le precontenea; e quindi sarà uopo rinnegare quella sentenza che l' ente possibile non sia se non un *foglio bianco che ha la sola suscettività di ricevere qualunque scrittura.* Esso dovrà stabilirsi come un libro di già stampato, anzi come una biblioteca enciclopedica; giacchè le idee che deve accogliere nel suo seno non hanno fine. Almanco sarà da dire che esso le contenga virtualmente, e però sia come un foglio scritto con inchiostro simpatico, il quale all' occasione delle sensazioni mette fuori i caratteri che vi erano impressi, comechè

prima non apparissero. E se questo è vero, io non veggo perchè debba ripudiarsi l' opinione di Kant; il quale non ha mai detto le sue forme *a priori* essere fin da principio in atto nell' animo; anzi ha insegnato che quelle, benchè indipendenti dall'esperienza, nondimeno non si manifestassero se non insieme coll' esperienza. Le sue forme adunque erano da ritenere; e al più poteva osservarsi che esse avevano il loro fondamento in una forma più generale, cioè in quella dell' ente astrattissimo e comunissimo; al che egli volentieri si sarebbe acconciato.

200. Per meglio chiarire quest' argomento con un esempio, prendiamo l' idea di sostanza, la più vicina tra tutte a quella di ente. Il Rosmini l' annovera tra le idee pure, il che vale a dire tra quelle *che nulla prendono dal sentimento* 1. Nè poteva altrimenti; perciocchè argomentando egli contra di Locke avea detto che non solo l'idea di sostanza ha caratteri del tutto opposti alla sensazione, ma che per formarla bisogna rimuovere tutto ciò che è nel sensibile 2. Ora quest' idea aggiunge per fermo qualche cosa alla semplice idea di ente astrattissimo e comunissimo. In fatti

1 *Nuovo Saggio* vol. II, sez. V, parte IV.

2 Ecco le quattro differenze che egli nota tra la sensazione e l'idea di sostanza:

« *Prima differenza.* La sensazione è soggettiva, cioè una modificazione « di noi, soggetto: la sostanza noi la percepiamo come oggettiva, cioè come « un oggetto del nostro pensiero, una cosa presente a noi, che non forma « parte di noi stessi.

« *Seconda differenza.* La sensazione è un accidente, che non sussiste in « sè, ma in noi: la sostanza, come noi la concepiamo, sussiste in sè.

« *Terza differenza.* La sensazione è la passione del soggetto, mentre la « sostanza può essere il soggetto stesso senziente.

« *Quarta differenza.* La sensazione è l'effetto di ciò che cade sotto i sen« si; mentre la sostanza rimane nel pensiero, rimosse tutte le qualità sensi« bili: sicchè è qualche cosa che non è nel sensibile, perchè tutto ciò che è « nel sensibile si suppone già rimosso per opera della nostra mente. » *Nuovo Saggio* vol. I, sez. III, c. I, a. 4.

l'Autore la definisce *un' energia per la quale gli esseri attualmente esistono;* ed analizzando un tal concetto dice che in esso *la mente nostra distingue e pensa due cose*: 1.° *gli esseri*, 2.° *l'energia onde esistono*. Anzi venendo poscia ad un'analisi più sottile, soggiunge che *nell' idea di sostanza in universale* 1.° *v' è il pensiero dell'esistenza attuale* , 2.° *v' è il pensiero dell' individuo che esiste*, 3.° *v' è il pensiero in universale delle determinazioni che dee avere in sè quest' individuo acciocchè esista* [1]. Vedete quanta roba si racchiudeva in corpo a quell' idea, che altri forse reputerebbe molto più semplice! D' onde dunque si caverà tutto questo? Dal senso no; giacchè quell' idea, come dicemmo, è pura d'ogni elemento sensibile, cui bisogna anzi rimuovere per ottenerla. Resta l'ente indeterminato. Ma se esso è tale, come è possibile cavarne l' idea di *energia*, l' idea di *esistenza*, l' idea d'*individuo*, l' idea di *determinazione*, elementi tutti necessarii, per l'Autore, a conseguire l'idea di sostanza? Ma egli li cava, risponderassi, e basta leggere i due lunghi capitoli in cui eseguisce un tale lavoro. È vero, egli li cava; ma sapete come? Dimenticandosi che quell' ente è indeterminatissimo ed astrattissimo, e facendogli dire mille cose che il povero ente, lasciato a sè stesso, non direbbe giammai. In altri termini, egli li cava rispondendo esso in vece dell'ente; il che mi fa rimembrare di quegli antichi sacerdoti, i quali sofficcandosi nella vuota statua dell' idolo, davano in vece del nume i responsi, che i creduli adoratori ne attendevano.

Quel che diciamo dell' idea di sostanza, dicasi parimente dell'idea di causa, di relazione, di unità, di verità, di giustizia, di bellezza ed altre infinite, cui per non esser prolissi lasciamo di esaminare. La loro origine non potrà mai spiegarsi in virtù del presente sistema, per la semplicissima ragione che in esse non si pensa il solo essere astratto ed indeterminato, ma l'essere con qualche *determinazione*, secondo che l'Autore stesso con-

1 Luogo citato c. II, a. 2.

cede [1]. La qual *determinazione* non può venire dal senso, essendo che quelle idee escludono tutto ciò che dal senso vien suggerito [2]; nè può venire dall'ente, perchè questi come indeterminato dee esserne il soggetto non la cagione. A volerne dunque spiegare l' origine, conviene assolutamente supporre la facoltà intellettiva abile a leggere negli obbietti appresi col senso delle ragioni a lei sola manifestabili; ma allora sarà inutile l' idea innata dell' ente, come altrove avremo occasione di mostrare.

ARTICOLO IV.

Se il proposto sistema valga a spiegare l' universalità delle idee.

201. Il Rosmini distingue le idee universali dalle astratte. Queste appartengono alla riflessione e suppongono le idee universali, quelle spettano all'azione diretta dell'intelligenza e non suppongono che la sola percezione intellettuale dell' obbietto. Le idee astratte si formano per analisi, le universali per sintesi: « Coll'*a-*
« *strazione* si toglie via qualche cosa alla cognizione, colla *uni-*
« *versalizzazione* si aggiunge [3] ». Che cosa si aggiunge? La possibilità, in virtù dell'applicazione dell' idea dell'ente all' oggetto percepito dal senso. « Succintamente ecco descritta l'universaliz-
« zazione. Io ricevo la sensazione: aggiungo l' idea di un ente,
« causa della sensazione: considero quest' ente causa della sen-
« sazione come possibile: eccolo universalizzato [4] ». A concepir

1 « In tutte le nostre idee si pensa 1.° un essere, e questo è ciò che v'è
« di *formale* nelle medesime; 2.° ed un *modo determinato* di essere ed è ciò
« che v'ha di materiale. » ROSMINI *Nuovo Saggio* Vol. II, pag. 72.

2 Vedi la parte quarta del *Nuovo Saggio*, in cui tutte quelle idee vengono dal Rosmini annoverate tra le *idee pure*, cioè tra quelle *che nulla prendono dal sentimento*. Vol. II, pag. 144 e seg.

3 *Nuovo Saggio* v. II, pag. 78.

4 Ivi pag. 80.

poi l'oggetto come possibile, non altro si ricerca, se non che si separi da lui la persuasione della sua sussistenza; la qual persuasione contenevasi nella *percezione intellettuale*, ossia nel giudizio da cui cominciò il processo conoscitivo. Imperocchè bisogna ricordare l'ordine, onde giusta l'Autore si svolge in noi la conoscenza. Il nostro spirito possedendo fin da principio l'idea dell'ente, al sopravvenire della sensazione applica quella idea alla cosa sentita e proferisce questo giudizio: *ciò, che io sento, esiste.* In tal giudizio si contiene l'idea dell'obbietto e la persuasione della sua reale esistenza. Ma codesta persuasione non entra come parte intrinseca di quella idea, l'è soltanto, per così dire, un'aggiunta, dalla quale ella può distaccarsi, senza perdere nulla della propria natura [1]. Se dunque io eseguisco tal separazione, avrò l'idea isolata dell'obbietto, rimosso ogni giudizio intorno alla sua reale esistenza; e però avrò l'idea di esso obbietto in quanto è meramente possibile. Con ciò io l'ho reso universale; giacchè un obbietto per essere universale non ha bisogno che d'essere considerato fuori della sua real sussistenza [2].

1 « Quando io nella percezione intellettuale separo il giudizio sulla sus« sistenza e ritengo solo così divisa l'idea, non cavo con ciò nulla da' vi« sceri, per così esprimermi, dell'idea stessa: le tolgo solo d'attorno ciò « che non è suo, che le sta aderente senza entrare a formare la sua natura; « perocchè la persuasione della sussistenza della cosa dall'idea rappresenta« taci non è l'idea nè cosa che le appartenga. Laonde l'idea stessa non sof« frì la menoma astrazione o mutazione in sè, e si rimase perfettamente quel« la che era prima, quando era congiunta colla persuasione della sussisten« za della cosa ». *Luogo citato* pag. 93.

2 « Noi abbiamo dimostrato che nell' idea pura non si pensa che la *pos« sibilità* della cosa, senza che nulla vi si comprenda della *sussistenza* di es« sa cosa, la quale appartiene ad un' altra facoltà dello spirito, non a quella « delle idee: abbiamo dimostrato ancora che la possibilità d'una cosa s'e« stende alla ripetizione illimitata di quella cosa e non può pensarsi che non « sia, il che è quanto dire che nella possibilità si contengono i caratteri di « *universalità e di necessità* ». Ivi pag. 32.

202. Questa teorica distrugge da capo a fondo l' universalità delle idee. Imperocchè l' obbietto non si rende universale per semplice astrazione dall' esistenza, ma bensì per astrazione dalla materia individuale, ossia da quei peculiari caratteri che lo determinano nell' individuo. *Quod a materia individuali abstrahitur, est universale* [1]. *Hoc est abstrahere universale a particulari, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum* [2]. Egli è vero che in natura non esistono che i singolari; ma altra cosa è la singolarità, altra è l' esistenza. L' esistenza è correlativa ed opposta alla possibilità, l'individuazione alla universalità. La prima è come a dire il compimento e la realizzazione d' un' essenza; la seconda n' è la restrizione ad una unità determinata ed incomunicabile. Imperocchè dove l' universale esprime un' essenza capace di trovarsi in molti subbietti; il singolare per contrario esprime quella medesima essenza, in quanto essa si restringe ad un solo individuo, ed è incapace di competere ad altri. Tutto ciò è indipendente dalla considerazione dell' esistenza. La singolarità entra nel concetto dell' individuo, considerato come possibile; non meno che la differenza specifica o generica in quello della specie e del genere. Siccome è eternalmente vero che la pianta non è il minerale, e l' uomo non è un semplice senziente; così è eternalmente vero che Cesare non è Pompeo, e che la personalità d'amendue ha caratteri proprii per cui si distingue l' uno dall' altro. E veramente, se l' esistenza è attuazione del possibile, e ogni attuazione singolare suppone una potenza singolare; uopo è dire che anche il singolare sia possibile e possa concepirsi come tale. Anzi aggiungiamo che dove non potesse concepirsi possibile il singolare, neppure potrebbe concepirsi possibile l' universale; perciocchè il concetto di possibile importa la capacità di ricevere l'esistenza, e l'universale non è capace di ricevere l'esistenza per

1 S. Thomas *Summa th.* 1 p. q. 86, a. 1.
2 Ivi q. 85, a. 1.

sè medesimo, ma solo in virtù dei singolari coi quali s' immedesima e da cui si ricava per semplice astrazione.

L' abbaglio dell' Autore procede dal credere non potersi dare idea se non dell' universale. *Ogni idea*, egli dice e ripete sovente ne' suoi volumi, *è universale*. Ma S. Tommaso nelle *Quistioni disputate* dimanda se Dio ha idee delle cose singolari e risponde di sì per tre ragioni, che sarà bene qui rapportare. La prima ragione è questa: L' idea si riferisce alla conoscenza e all' operazione, secondo il doppio rispetto dell' ordine specolativo e dell' ordine pratico. Ma Dio è conoscitore e operatore dei singolari. Dunque conviene che egli ne abbia le idee: *Ideae sunt in Deo ad cognoscendum et operandum; sed Deus est cognitor et operator singularium; ergo in ipso sunt ideae eorum* [1]. La seconda ragione è questa: Le idee hanno ordine all' essere delle cose. Ma l' essere appartiene più veramente ai singolari, che non agli universali; giacchè gli universali non sussistono fuori dei singolari. Dunque l' idea è più propria dei singolari, che degli universali: *Ideae ordinantur ad esse rerum. Sed singularia verius habent esse quam universalia; cum universalia non subsistant, nisi in singularibus. Ergo singularia magis debent habere ideam, quam universalia* [2]. La terza ragione è questa: Iddio non può aver provvidenza di ciò, di cui non ha l' idea; ma Dio ha provvidenza delle cose singolari; dunque ha l' idea delle medesime: *Per divinam providentiam definiuntur omnia singularia; et ideo oportet nos singularium ponere ideas* [3].

Nè si dica che ciò vale solamente per rispetto a Dio e non anche per rispetto a noi. Imperocchè se ripugnasse l' idea della cosa singolare in quanto singolare, come pretende l' Autore; essa non potrebbe avverarsi neppure in Dio. In secondo luogo l' esperienza ci dimostra apertissimamente che noi abbiamo idee di es-

1 *Quaestio* III, *De ideis*, art. VIII.
2 Ivi.
3 Ivi.

seri singolari. Conciossiachè quando alcuno pensa al padre o all'amico già estinto, pensa certamente ad una persona singolare, la quale non può confondersi con nessun' altra; e nondimeno la contempla separata dalla sua esistenza; giacchè sa che ella non è più tra i vivi. E veramente se noi non potessimo avere idea dei singolari, non potremmo formarne alcun giudizio; giacchè il giudizio consta d'idee. Ora noi giudichiamo dei singolari, e l'Autore stesso il concede. Dunque noi abbiamo idee di cose singolari. Noi qui non cerchiamo del modo onde ci formiamo sì fatte idee, se direttamente o per riflessione sopra i fantasmi sensibili, se per puri elementi intellettuali o per istruzione de' sensi. Ciò dovrà esser discusso nella seconda parte. Ma che che sia del loro modo o della loro natura, bastici per ora il non potersene negar l'esistenza.

203. La prova poi, a cui il Rosmini si appoggia, ci sembra sguernita al tutto di valore. Essa si riduce a dire che l'idea, qual che ella sia, essendo rappresentativa, esprime sempre una qualità generale e comune ad infiniti individui [1]. Al che ognuno intende potersi rispondere che ciò ha luogo quantunque volte l'idea è rappresentativa d' un elemento puramente essenziale e specifico, capace di ritrovarsi in più subbietti; ma che è falso allorchè l'idea è rappresentativa d'un elemento individuale, cioè circoscritto ad un subbietto determinato e concreto. E per fermo, se ogni individuo ha una singolarità sua propria, contraddistinta da quella degli altri e del tutto incomunicabile; l'idea, che la rappresenta, dee di necessità essere talmente ristretta a lui, che sia impossibile riferirla ad un altro. Si dirà forse che quella singolarità è incapace di essere rappresentata? Ma converrebbe apportare alcuna ragione sufficiente di tale affermazione; e questa ragione sufficiente io non ricordo d'aver letta finora in alcun libro. E qual ragione potrebbe arrecarsi, capace di distruggere l'evidenza d'un fatto, che la coscienza ci attesta? Potrà ben dirsi che

1 *Nuovo Saggio* vol. I, p. 53 e vol. II, p. 33.

noi non conosciamo direttamente il principio costitutivo della individuazione di ciascuno essere singolare e concreto; ma ciò poco monta alla quistione, bastando a rendere singolare l'idea la rappresentazione di caratteri sì fattamente proprii d'un individuo, che il rendano separato dagli altri ed impossibile a confondersi con essi. Così io non so in che intrinsecamente era posta la differenza individuale di Socrate; ma rappresentandomelo come il figlio di Sofronisco, come filosofo che fiorì in Atene in data epoca, vi ristorò la scaduta sapienza, fu dotato di queste e queste qualità, fu maestro di Senofonte e di Platone, morì di cicuta per tali e tali motivi; io concepisco di lui un'idea che mel distingue da ogni altra persona non solo storica ma anche possibile. Nè può dirsi che io ho di lui una percezione intellettiva, nel senso del Rosmini, cioè un giudizio della sua attuale esistenza; poichè egli non mi è presente nè può operare sopra i miei sensi. È falso dunque che col semplice separare un obbietto dalla sua attuale esistenza si viene a renderlo universale.

204. Senza che sì fatta verità può dimostrarsi coi principii ancora e colle parole stesse del nostro Autore. Può dimostrarsi, dico, coi suoi principii; perciocchè se, come egli afferma spessissimo, la reale esistenza nulla ha da fare colle particolarità determinanti l'obbietto; vuol dire che l'obbietto può concepirsi fuori dell' esistenza, e però come possibile, con tutte le particolarità e determinazioni ond'è circoscritto. Ora tra queste determinazioni vi è ancora la singolarità, per cui esso è tale individuo e non tale altro; anzi da siffatte determinazioni appunto viene costituita la singolarità almeno per rispetto alla nostra cognizione. E per fermo qual è la formola esprimente, giusta l'Autore, la percezione intellettuale, da cui si dee trarre l'idea? La formola è questa proposizione: *Ciò che io sento, esiste*. Ora il subbietto di questa proposizione, val quanto dire *ciò che io sento*, è certamente un singolare; giacchè il singolare soltanto è capace d'esser sentito. Del singolare dunque io ho l'idea; giacchè subbietto del giudizio non può essere se non l'idea. Si dirà che quel

singolare venne idealizzato, spiritualizzato, cangiato in cognizione e che so io, mercè dell' ente possibile. Si dica pure; ciò poco monta nel caso nostro. Imperocchè egli è indubitato che quel subbietto ideale dee convenire a capello, quanto alla sua rappresentazione, *con ciò che io sento;* altrimenti non potrebbe esprimersi con una tal frase. Per conseguenza convien che esso importi un singolare, perchè il singolare soltanto, torniamo a ripeterlo, viene appreso dal senso e può significarsi con la formola: *ciò che io sento*. Egli è vero che nel giudizio, di cui parliamo, col pensiero di quel singolare è congiunta la persuasione della sua reale esistenza, espressa dal predicato *esiste;* e che questa persuasione debbe essere rimossa per ottener l' idea solitaria. Ma è vero altresì che la sua rimozione non può mutare il soggetto, facendolo diventare tutt' altro da quel che era. Se prima era *ciò che io sento*, val quanto dire un singolare; un singolare ha pur da essere anche dopo, se non vogliamo giocare di bussolotti.

Ma quell' obbietto divenuto ideale rappresenta un modello che può essere copiato un numero indefinito di volte. Sia pure; che ha da fare ciò colla universalità? Se l' essere capace di venir copiato costituisse la universalità, ognun di noi sarebbe un uomo universale; stantechè è certo che di ognun di noi può cavarsi un numero senza fine di ritratti. Anzi universali sarebbero e il sigillo di cui improntiamo le lettere, e i tipi onde stampiamo le carte, e perfino gli stivali che imprimono continuamente la loro orma nella sabbia.

Dissi in secondo luogo che può dimostrarsi colle parole altresì dell' Autore. Perocchè egli nel dimostrare che l' idea dell' ente è l'ultima delle astrazioni, a cui possa arrivarsi, dice così: « Togliamo in esempio l'idea concreta di Maurizio nostro amico. Quando « dall' idea concreta di questo amico voglio rimuovere ciò che « v' ha di proprio e d' individuale, egli non mi resta più l' idea « di Maurizio, non più l' idea del mio amico; la parte più cara « è rimossa dalla mia mente; non mi resta più in quella che

« l'idea comune di un uomo [1]. » Sopra del qual esempio può ragionarsi così: L'idea comune di uomo è l'idea specifica; e ad essa io non sono giunto se non rimovendo dall' idea di Maurizio ciò che vi era di proprio ed individuale. Dunque prima io avea una vera idea di Maurizio, e nondimeno essa mi rappresentava un individuo singolare, non possibile a confondersi con altri; giacchè io potrò bensì rinvenire un altro amico dotato di qualità molto simili a Maurizio, ma un altro Maurizio non potrò trovarlo giammai. Quell' idea dunque, sebbene rappresentativa (giacchè mi rappresentava Maurizio), non era tuttavia espressione generale di ciò che può trovarsi in molti individui, ma espressione particolare di ciò che apparteneva ad un solo. Maurizio non può moltiplicarsi; ed io intendo benissimo che questa moltiplicazione è affatto impossibile. Nè si dica che in quell'idea di Maurizio entra alcun giudizio intorno alla sua attuale esistenza; perchè può darsi benissimo che Maurizio sia morto, e nondimeno io pensi a lui come alla cosa più cara che io mi avessi e quasi metà del mio animo. E senza ciò il Rosmini ci disse che la persuasione dell'esistenza attuale d' una cosa non fa parte dell' idea, e può staccarsene senza che l'idea perda nulla della sua natura. Dunque in virtù delle parole stesse dell'Autore il semplice abbandono dell'esistenza non cambiando l' idea, la lascia singolare se ella era tale; e però è falso che l' idea per ciò solo che è idea debb' essere universale.

205. Conchiudiamo: l'universalizzazione, per quanto si adoperi di sottigliezza e d'ingegno, non potrà mai spiegarsi in virtù della sintesi. La sintesi non fa che aggiungere nuovi elementi, ma non cangia la natura dell'essere che ritrova. Se l' essere intorno a cui si aggira era singolare, singolare il lascia, comechè voglia supporsi che l' innalzi ad un ordine più elevato. Acciocchè il singolare, svestendo la sua singolarità, diventi universale, è mestieri separarlo dai caratteri individuali; e questa è operazione dell' a-

1 Vol. II, pag. 22.

nalisi. Ma la teorica, di cui parliamo, non potea ciò consentire; perchè, ammesso una volta che in virtù dell' astrazione può rendersi universale il singolare, la pretesa idea dell' ente non apparirebbe più necessaria, potendo ancor essa sortire la stessa origine.

ARTICOLO V.

Se il proposto sistema valga a spiegare la percezione intellettiva della sussistenza reale.

206. Il primo passo, che fa lo spirito umano nel procedere alla conoscenza delle cose, è nel presente sistema un giudizio; pel quale si afferma la reale esistenza di ciò che sentiamo. È dunque da vedere in che maniera un tal atto venga spiegato. A far ciò il Rosmini si apre la strada con questa osservazione: « Dicendo « *esistenza* dico un' attualità; perciocchè il concetto di esistenza « non è che il concetto di una *prima azione*. È impossibile adun« que che io concepisca l' esistenza senza un *atto di esistere*, poi« chè queste due espressioni significano perfettamente la stessa « cosa. Ma quest' *atto di esistere* ha due modi: io lo posso pen« sare non applicandolo a nessun ente o applicandolo a un ente « reale. Se penso l' *attualità* dell' esistenza senza che ella sia ap« plicata ad un ente reale, io penso la *possibilità* di enti e nulla « più; ed è questa l' idea innata. Se penso l' *attualità* dell' esi« stenza in un ente reale, penso ciò che soglio chiamare la *sus« sistenza* dell' ente: e questo pensiero è appunto il giudizio che « sono per ispiegare in questo paragrafo [1]. »

Qui l' idea dell' ente *possibile* è convertita in idea di esistenza, e l' idea di esistenza in idea di azione; il che sembra poco conforme alla verità. Imperocchè il concetto di possibile, formal-

1 *Nuovo Saggio*. Vol. II, pag. 107.

mente preso, dice ciò che è abile ad esistere; e però si suol dividere in possibile assoluto e relativo, detto ancora interno ed esterno, secondochè questa attitudine all'esistenza risulta o dall'intrinseca non ripugnanza dell'ente di cui si tratta, o dal rispetto a qualche causa, la quale abbia virtù di produrlo [1]. Finora il Rosmini nel dare al suo ente la denominazione di *possibile* parve che prendesse un tal vocabolo nel primo senso, in quanto cioè esprime l'assenza di contraddizione nell'obbietto; il quale per conseguenza si manifesta intelligibile, giacchè il solo contradditorio non è capace d'essere inteso [2]. Ma l'ente in tal senso non è l'esistenza, anche presa in generale; perchè l'esistenza esprime lo stato dell'ente fuori del concetto, ed è però come un'attuazione del possibile, corrispondendo a ciò che il Rosmini chiama *forma reale* dell'ente.

Assai meno conveniente poi dee dirsi l'immedesimazione che l'Autore fa del concetto di esistenza con quello di azione. L'azione in Dio solo s'identifica coll'esistenza; in tutte le creature se ne distingue, perchè essa non costituisce il loro essere sostanziale ma ne risulta quasi germoglio: *In solo Deo operatio est eius substantia* [3]. Or quanto più vuol serbarsi distinzione quando l'esistenza e l'azione non si considerano nel fatto, ma nel semplice

1 Sapientemente il dottor S. Tommaso: *Possibile dicitur dupliciter. Uno modo per respectum ad aliquam potentiam, sicut quod subditur humanae potentiae dicitur esse possibile homini.* Ecco il possibile relativo o esterno. Ci ha inoltre il possibile assoluto ed interno. *Est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Sortem sedere. Impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum.... Unde quicquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis.* Summa th. I p. q. 25, a. 3.

2 « Si noti che qui si parla di possibilità logica... Che cosa è dunque la « possibilità logica? Con essa si esprime che nella mente nostra non vi è nul« la che renda ripugnante (il che equivale ad inconcepibile) la cosa di che « si parla. » *Nuovo Saggio* vol. II, pag. 122.

3 S. Tommaso, *Summa th.* I p. q. 77, a. 1.

loro concetto! L' Autore si argomenta di provare che vi corre identità. Ma tutta la sua dimostrazione è fondata nell'equivoco della voce atto; la quale può esprimere o la forma e realità d'una cosa, o l'azione che ne emerge. L'avvertenza è di S. Tommaso, e fie bene il revocarla alla mente. « L'atto, egli dice, è doppio; « cioè *primo*, il quale consiste nel costitutivo dell'essere, e *secon-* « *do*, il quale consiste nell'operazione. Ora, come sembra dal co- « mun modo d'intendere, il nome di atto fu primamente attri- « buito all'operazione, essendo tale l'uso più frequente di quella « voce; e secondariamente fu trasferito a significare il costitu- « tivo dell'essere, in quanto esso è principio e termine dell'ope- « razione. *Actus est duplex: scilicet primus, qui est forma, et se-* « *cundus qui est operatio. Et, sicut videtur ex communi homi-* « *num intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi,* « *sic enim quasi omnes intelligunt actum; secundo autem exin-* « *dé fuit translatum ad formam, in quantum forma est princi-* « *pium operationis et finis* [1]. » Ma non perchè con uno stesso vocabolo si esprimono due cose diverse, è lecito confondere quelle cose tra loro.

207. Nel resto, comunque voglia concepirsi una tale faccenda, sia che quell'idea esprima la mera non ripugnanza delle cose, sia che l'esistenza in generale, sia che l'azione in astratto; certo è che essa rappresenta un oggetto schiettamente ideale. Ora vediamo in che modo il Rosmini se ne vale per ispiegare il giudizio intorno alla reale esistenza dei corpi. « Come può avvenire, egli « dice, una sì fatta operazione del mio spirito? In questo modo:

« Io penso l'attuale esistenza in universale (idea innata);

« Pensare l'attuale esistenza è pensare un'*azione* prima.

« Ora le sensazioni sono *azioni* fatte in noi, di cui noi non « siamo gli autori;

« Dunque le sensazioni essendo *azioni* suppongono un'*azione* « *prima*, un'esistenza.

[1] *Qq. Disp. Quaestio I de Potentia Dei*, a. 1.

« Le sensazioni sono anche *azioni determinate :* suppongono
« adunque un' *azione prima determinata :* un' *azione prima de-*
« *terminata* è un ente esistente in un modo determinato [1]. »

Queste parole sembrano inculcare che l'esistenza de' corpi debba essere conosciuta per raziocinio fondato sopra questo principio, che le sensazioni essendo *azioni determinate* suppongono un'azione *prima determinata*, ossia un esistente in modo determinato. Nondimeno l'Autore vuole che codesta esistenza sia dal nostro spirito affermata immediatamente, mercè d'un giudizio ch'egli chiama percezione intellettiva. Laonde soggiunge : « Noi che abbiamo
« le sensazioni, siamo quegli stessi che abbiamo l'idea dell'attuale
« esistenza. Confrontando adunque noi la *passione* che proviamo
« in noi stessi (le sensazioni) coll'*idea attuale di esistenza*, trovia-
« mo che quella *passione* è un caso particolare di ciò che pensava-
« mo già prima coll' idea generale di *esistenza ;* perciocchè coll' i-
« dea generale di *esistenza* pensavamo un'azione, e la sensazione
« è appunto un' *azione* che vien fatta in noi. Pensando adunque
« noi per natura l'*azione* in sè (l'esistenza); quando poi un' azio-
« ne sperimentiamo in noi (una sensazione), allora col nostro
« spirito la notiamo limitata dov'ella è, e la riconosciamo per ciò
« appunto che prima dentro di noi pensavamo, dicendo a noi
« stessi : ecco una di quelle azioni (o sia un grado e modo d'azio-
« ne) che col mio spirito io pensavo. Il notare questo caso par-
« ticolare, il riconoscere quella cosa che passa in noi come ap-
« partenente a quanto pensavamo già prima, è ciò che costitui-
« sce la percezione della cosa reale, è il giudizio di cui parliamo.
« In un sì fatto giudizio noi raccogliamo, per così dire, il nostro
« spirito (che prima senza un punto ove concentrarsi, stava
« espanso immobilmente sull'*essere possibile*, vacuo, uniforme) lo
« raccogliamo, dico, nell' essere particolare e limitato, come in
« quello ove trova l' essere possibile realizzato, e ravvisa ciò che
« conosceva e quasi direi cercava. Così si spiega il modo, come

1 Luogo sopraccitato.

« succeda un vero confronto e un vero giudizio in noi fra la *sen-*
« *sazione* e *l' idea dell' ente* in universale; e come la prima di-
« venti il soggetto in quanto si riconosce contenuta nella secon-
« da che è il predicato [1]. »

208. Gravissime difficoltà si affacciano alla mente nel contemplare questa teorica. Per dirne alcune, secondo essa il giudizio, affermante la realità de' corpi, non consisterebbe in altro se non che nel ravvisare e notare come un *caso particolare* di ciò che pensavamo coll'idea dell'ente la sensazione che proviamo in noi stessi. Ma primieramente ciò che pensavamo coll' idea innata dell'ente era un mero ideale. Dunque il giudizio intorno alla sussistenza delle cose si ridurrebbe a ravvisarle come un caso particolare di un mero ideale. In secondo luogo l' esterna sensazione, giusta l'Autore, non è che una *modificazione del sentimento fondamentale del nostro corpo* [2]; e un tal sentimento fondamentale non è altro alla fine che *un' azione fondamentale che sentiamo venire esercitata in noi necessariamente ed equabilmente da un' energia che non siamo noi stessi* [3], o per dir meglio da un'energia indipendente dalla nostra volontà. Dunque il giudizio, di cui parliamo, si ridurrebbe a notare e riconoscere come appartenente all' azione, che prima contemplavamo in modo astrattissimo (idea innata dell' ente), le modificazioni avvenute in un' azione determinata (sentimento fondamentale) che in modo equabile ed immanente da noi si sentiva.

Dirassi: ma il principio, il quale esercita quell'azione in noi, è il nostro corpo; e il principio, che produce in essa quelle modificazioni, sono i corpi esterni.

Sia pure; ma che cosa è il nostro corpo, e che cosa sono i corpi esterni giusta il sistema? Il primo è un'energia, la quale produce

1 Luogo sopraccitato.
2 *Nuovo Saggio* vol. II, pag. 263.
3 Ivi pag. 283.

in noi quella passione in modo costante e uniforme [1]; e i secondi sono altre energie producenti delle variazioni nell'azione prodotta dal primo [2]. Questa è l'unica obbiettività di quel giudizio: il concepire come casi particolari dell' azione astratta, contemplata in universale, sì la determinata passione che sperimentiamo in maniera immanente ed uniforme, e sì le modificazioni di essa, val quanto dire le altre passioni che proviamo in modo accidentale e transitorio. Al più si dee aggiungere la persuasione che tali passioni procedono in noi da energie indipendenti dal nostro volere [3].

209. Senonchè per meglio chiarirsi della teorica, gioverà fermare un altro poco il guardo sopra gli elementi di siffatto giudizio. In esso noi possiamo considerare tre cose: il soggetto, il predicato, il principio che unisce l'uno con l'altro. Ora il soggetto è la sensazione; la quale, come l'Autore dice più volte, non è che una pura nostra modificazione e non esiste se non relativamente

1 « Questa forza o energia, che ci affetta costantemente e uniformemente « in un determinato modo, è ciò che chiamiamo il *nostro* corpo. » Ivi pag. 280.

2 « A sapere che valga questa parola *corpo* noi non dobbiamo procedere « per via di ragionamenti speculativi, nè dedurne la nozione *a priori;* ma « dobbiamo consultare unicamente la esperienza. Il fatto somministrato dal- « l'esperienza è una certa azione fatta in noi, della quale non siamo noi la « cagione. Indi l'essenza del corpo fu trovata essere una certa forza che ci « modifica. » Ivi. Vero è che l' Autore a pag. 366 del medesimo volume volendo dare una definizione perfetta del corpo, dice: « Il corpo è dunque una « sostanza fornita di estensione, che produce in noi un sentimento piacevole « o doloroso, il quale termina nella estensione medesima. » Ma essendo questa seconda definizione appoggiata a lunghi raziocinii, non so quanti vorranno antiporla alla prima, la quale dicesi appoggiata all'esperienza.

3 Non veggo perchè anche l' ente non possa concepirsi come energia; giacchè anch' esso opera sul nostro spirito, in modo analogo all' azione de' corpi sopra de' sensi. « L'ente è percepito dallo spirito nostro come da un sen- « so che riceve immediatamente l' impressione dell' oggetto sensibile: egli è « rispettivamente a quest'azione dell' ente sullo spirito che si può dire esser « noi forniti di un *senso intellettuale.* » N. S. vol. II, pag. 132.

a noi [1]. Il predicato è l'idea dell'ente, la quale non esprime che una mera *possibilità* o *idealità di una qualche cosa* [2]. Dunque, se un qualunque composto non può contenere in sè più di quello che contengono le parti concorrenti a formarlo; che dovremo dire di un giudizio formato di tali elementi? Esso pare che possa esprimersi in questa forma: Questa sensazione, cioè questa pura modificazione, la quale non *esiste se non relativamente a me*, è un caso particolare della *possibilità o idealità vacua ed uniforme* sopra di cui io prima stavo immobilmente espanso colla mia contemplazione [3]. Vero è che l' Autore a corroborare la sensazione le aggiunge poscia l'*estrasubbiettività*, in quanto per essa sentiamo un *agente estraneo* all' organo senziente [4]. Ma basta la più lieve considerazione per accorgersi che un tal ricorso è insufficiente; giacchè tutta codesta *extra-subbiettività* al trar dei conti non si riduce ad altro, se non che a sperimentare la sensazione in diversi punti e come azione fatta in noi, ma non proveniente da noi, val quanto dire come involontaria. Il che non porge la percezione immediata di un fuor di noi; ma al più

1 « Le sensazioni non sono che pure modificazioni del nostro composto; « esse non esistono che relativamente a noi. » *Nuovo Saggio* vol. II, pag. 25.

2 Ivi pag. 35.

« L'idea dell'ente non presenta che la semplice possibilità. » Ivi pag. 20.

3 « In un siffatto giudizio noi raccogliamo, per così dire, il nostro spirito « (che prima senza un punto ove concentrarsi stava *espanso immobilmente* « *sull'essere possibile, vacuo uniforme*) lo raccogliamo dico nell'essere partico- « lare e limitato, come in quello ove trova l' essere possibile realizzato ». *N. S.* vol. II, Sez. V, pag. 2, c. 4, a. 4, §. 3. Il trovar poi nell'essere particolare l'essere possibile realizzato si spiega così: « Confrontando la passione « che proviamo in noi stessi (le sensazioni) coll'idea attuale di esistenza trovia- « mo che quella *passione* è un caso particolare di ciò che pensavamo già pri- « ma coll' *idea generale di esistenza* ». Ivi. Or quest' idea generale di esistenza è la medesima che quella dell' ente possibile, giusta il sistema.

4 « Chiamo *soggettiva* la sensazione in quanto in essa sento l'organo mio « stesso senziente, e la chiamo *extra-soggettiva* in quanto sento contempo- « raneamente un agente estraneo al mio organo senziente. » Ivi pag. 291.

autorizza ad inferire per via di raziocinio una causa necessaria della sensazione; la qual causa resta poi a vedere se debba o no distinguersi dal subbietto; stantechè l' essere quell' azione non libera ma necessaria può derivare benissimo da intrinseca determinazione di natura, e dove venisse *ab extrinseco* non è necessario che questo sia un corpo.

210. Ma, lasciando indietro tutto ciò, qual sarebbe il principio da cui quel giudizio rampolla? L' Autore lo ripone nell' identità del subbietto che sente e intende: *Noi, che abbiamo le sensazioni, siamo quegli stessi che abbiamo l' idea dell'attuale esistenza;* ed altrove afferma che quel giudizio procede dalla natura: *L' essenza dell' ente e l' attività sentita non vengono già uniti dalla nostra intelligenza* ma dalla nostra *natura*, *come abbiam detto; quella unione dipende dall'unità del soggetto e dall' identità dell' essere conoscibile e dell' essere attivo (sentito)*. Così nell'esposizione fatta del proprio sistema, inserita nell' Enciclopedia storica di Cesare Cantù. Ottimamente; ma il nostro spirito o la natura, che voglia dirsi, non opera se non mediante le sue facoltà. Dovunque è un atto, ivi convien che sia una potenza capace di operarlo. Se dunque il giudizio è un atto del nostro spirito, ed un atto indivisibile ed uno, conviene che vi corrisponda una potenza proporzionata. Qual sarà dunque codesta potenza? L'intelletto no; perchè non ha ancora l'apprensione del *soggetto*, il quale è tutto privativa del senso. Il senso molto meno; perchè non ha nè può in niun modo avere l' apprensione del *predicato*, il quale è tutto privativa dell'intelletto. Qual sarà dunque, torniamo a chiedere, codesta potenza che congiunga insieme i due termini per proferire il giudizio? L' Autore afferma in altri luoghi che questa potenza è la ragione. Così nel *Rinnovamento* spiegando la *percezione intellettiva* ossia il giudizio si esprime in questi termini: « Che cosa è adunque quest'atto? Non semplicemente un' intui-« zione d'un'idea, ma un'*affermazione* un giudizio : l'idea riman « quella di prima; non si aggiunge veramente e propriamente « parlando un oggetto intellettivo, ma solo si fa una funzione di

« un altro principio, del principio applicante la cognizione (l'idea), « principio attivo, appartenente egli stesso al mondo reale e non « all'ideale, principio, che preso in generale qual attività, che si « parte poi in un complesso di funzioni, denomino *ragione* [1] ». Ma qui torna intera la medesima difficoltà: perocchè consistendo il giudizio, giusta l'Autore, in *un' operazione dello spirito colla quale attribuiamo un predicato ad un soggetto* [2], se la ragione fa questo ufficio, convien pure che percepisca entrambi i termini, altrimenti non avrebbe che cosa attribuire o a cui attribuirla. Ora come può ella percepire que' termini? È essa una facoltà d' ordine intellettivo, o d' ordine sensitivo? Certamente non vorrà dirsi che essa sia una potenza ibrida, la quale partecipa d'amendue le nature. Come dunque, se è d'ordine intellettivo, potrà percepire il sensibile? e se è d' ordine sensitivo, come potrà percepire l'intelligibile? Converrà dire che essa operi cogli occhi bendati, quasi giucasse a mosca cieca, e che sia costretta ad unire insieme due elementi che non ha ancora abbrancati. E di vero l'Autore per ispiegare questo congiungimento ricorre di bel nuovo all'unità del soggetto: *Qual è il fondamento di questo rapporto? L' unità assoluta del noi* [3].

Ma, se così proceda il giudizio, in virtù del quale gli oggetti reali diventano termini della nostra contemplazione; converrà dire che lo spirito nel contemplare codesti oggetti non fa che mirare l' opera delle sue mani. La cosa sentita prima che ricevesse dallo spirito la forma dell' ente, era per lui un *incognito;* gli si manifestò e potè essere intesa, sol quando gli apparve sotto la veste da lui stesso indossatale. Nel far questa vestizione lo spirito camminò al buio, senza veder il soggetto intorno a cui operava. Egli il classificò nella categoria degli esistenti, non perchè scorse in esso l'esistenza, ma perchè gliela diede del suo

1 *Rinnovamento* ecc. lib. III, cap. 42. p. 500.

2 *N. S.* vol. I, sez. III, c. 4. art. 9 *nota*.

3 *Rinnovamento* ecc. luogo testè citato.

in virtù dell' idea innata dell' ente che possedeva. Così l' oggetto diventa tale per mera azione dello spirito [1], in quanto questi lo mira attraverso la sua idea innata dell' ente. Il qual fatto mi dà immagine di un corpo, che sia veduto dall' occhio attraverso un cristallo colorato. Non ha dubbio che quel corpo apparisce cosperso della medesima tinta che è nel cristallo; ma un tal fenomeno è relativo alla sola visione, non procede da una qualità inerente all' obbietto.

Ognuno intende da sè medesimo che queste cose io dico come conseguenze, che derivo per discorso dai principii del sistema; non come teoremi stabiliti dal medesimo. Che anzi il Rosmini insistendo sempre nell'obbiettività, che egli attribuisce all' idea innata dell' ente, si adopera a tutt' uomo per declinarle. Ma quell' obbiettività, qual che si voglia, non può uscire dalla sfera dell' ideale e del possibile; e noi parliamo della percezione del reale. Rispetto a questa lo spirito, posta l'inconoscibilità della sensazione, non potrebbe affermare nè contemplare se non una propria fattura. Imperocchè egli è che produce il proprio oggetto [2], proferendo un giudizio, il cui soggetto sia sentito solamente ma non concepito. L'Autore chiama ciò la *chiave d'oro di tutta la filosofia dello spirito umano* [3]. Io non so veramente se questa chiave sia

1 « Il giudizio sull' esistenza delle cose a differenza di tutti gli altri giu« dizii, produce egli medesimo il proprio oggetto: e mostra con ciò di avere « un' energia sua propria, quasi un' energia creatrice ». N. S. Vol. I, sez. III, c. 2, a. IX.

2 « Quando il giudizio è tale che cade sull' esistenza stessa della cosa, al« lora la cosa giudicata non esiste prima di questo giudizio, ma in virtù di « lui; perciocchè fino a che la cosa non la pensiamo noi come esistente (cioè « come avente un' esistenza o possibile o reale) ella è nulla, ella non è un « oggetto del nostro pensiero, un'idea ». *Nuovo Saggio* v. I, sez. III, c. 3, art. 9, pag. 86.

3 « Egli è da mettersi somma attenzione nell' osservare bene questa di« stinzione di fatto, cioè che primieramente vi sono de'soggetti de'nostri giu« dizii di cui non abbiam punto il *concetto* ma le *sensazioni* solamente; peroc-

d' oro o d' altro metallo; dico nondimeno che essa, quantunque d' oro, è abile a chiudere soltanto non ad aprire.

ARTICOLO VI.

Se il proposto sistema spieghi la percezione sensitiva de' corpi esterni.

211. Una delle scoperte più graziose, fatte in filosofia da Cartesio, si fu che la sensazione non fosse se non soggettiva; sicchè per essa non altro si percepisse se non un modo ed un' affezione del senziente. Da indi cominciò ad agitarsi con comica serietà la celebre quistione del *ponte,* val quanto dire di un mezzo acconcio a farci passare dal soggetto all' oggetto, a fine di accertarci dell' esistenza d' un fuor di noi. Altri il cercarono nella veracità di Dio, autore dell'esser nostro; altri nel principio di causalità; altri nell'istinto della natura; altri nel carattere peculiare di qualche sensazione; ed altri infine più ragionevolmente negarono al tutto la possibilità di trovarlo.

Derivato da quel cartesiano principio l'Idealismo per opera di Berkeley e lo Scetticismo per opera di Hume, i filosofi si accorsero del passo falso, ed applicarono l' animo a cercar modo di re-

« chè in questa così semplice osservazione sta *la chiave d' oro* di tutta la fi-
« losofia dello spirito umano ». *Nuovo Saggio* v. I, p. 349.

Quindi non dubita di chiamare sì fatti giudizi *sintetici a priori.* « I giudi-
« zii, co' quali noi ci formiamo i *concetti* ossia le idee delle cose sono primi-
« tivi, perchè sono i primi che noi facciamo su quelle cose: sono *sintetici*
« perchè noi aggiungiamo al soggetto qualche cosa che in lui non è, o per dir
« meglio, consideriamo il soggetto in relazione con qualche cosa fuori di lui,
« con un' idea cioè del nostro intelletto; e si possono ancora chiamare giu-
« stamente *a priori,* in quanto che, sebbene abbiamo bisogno che la *materia*
» di essi giudizii ci sia somministrata dai sensi, tuttavia la *forma* di essi non
« la troviamo che nel nostro intelletto ». *N. S.* sez. IV, c. 3. art. 26, pag. 377.

stituire la mal tolta obbiettività agli atti della sensazione. Da prima Reid, senza rinunziare alla massima, già troppo invalsa, che la sensazione consistesse propriamente nel sentir sè medesimo modificato, stanziò tener dietro istintivamente alla sensazione un giudizio immediato che affermasse l'esistenza de' corpi esterni. Ma questo era un rimedio arbitrario ed insufficiente. Arbitrario, perchè se la sensazione di natura sua si riferisse al solo subbietto, non potrebbe aprire alcun varco all' affermazione dell' oggetto; insufficiente, perchè quel giudizio, essendo destituito di obbiettivo fondamento, non importerebbe evidenza ma soltanto cieca persuasione dell' animo. Laonde lo scozzese filosofo in cambio di abbattere l'idealismo volgare di Berkeley, gittò le basi dell'idealismo trascendentale di Kant. De Gerando, che venne appresso, credette di liberare quel primitivo giudizio da ogni cecità immedesimandolo colla semplice apprensione. Senonchè, educato alla scuola del Condillac, ei non seppe spogliare il pregiudizio della sensazione meramente subbiettiva; e però distinguendo da essa la percezione de' corpi, gliela unì per solo consenso e necessità di natura. Così, nonchè lasciare i due inconvenienti notati più sopra intorno a Reid, n'aggiunse un terzo, la strana identificazione cioè di due atti essenzialmenti diversi, quali sono il giudicare e il semplice percepire. Era riserbata a un italiano la gloria di trovare il bandolo dell'arruffata matassa, tornando ai principii malamente ripudiati dalla innovazione cartesiana. Pasquale Galluppi vide che la sensazione, come vero atto di conoscenza quantunque infima, di natura sua è subbiettiva insieme ed obbiettiva; che essa, benchè modificazione del senziente, è nondimeno essenzialmente apprensione d' un sentito; e che però in virtù di essa noi comunichiamo direttamente e immediatamente coi corpi esterni. Questo riacquisto d' una verità, tanto necessaria a salvare la scienza dall' idealismo, fu prezioso oltre misura; e sarebbe caso deplorabile, se per opera di altro italiano novamente si perdesse.

212. Il Rosmini non sembra di aver compresa l'importanza e la verità dell' osservazione fatta dal filosofo napoletano. Egli opina

che dove *Reid avea troppo disgiunte la percezione de' corpi e la sensazione, Galluppi l'avea troppo unite, sostenendo che nell'intima natura stessa della sensazione si racchiudesse la percezione di un corpo esteriore* [1]. Egli crede d'aver rinvenuta la vera soluzione del problema seguendo una via intermezza, e la sua dottrina può ridursi ai punti seguenti: Prima di sentire i corpi esterni, noi abbiamo un sentimento della vita del nostro corpo innato, uniforme, perenne, il quale può appellarsi sentimento fondamentale [2]. Tutte le altre sensazioni, riguardanti i corpi esterni, non sono che modificazioni di un tal sentimento. Esse sono passività del subbietto. Il solo tatto ci mette in immediata comunicazione co'corpi esteriori; gli altri quattro sensi partecipano di questa comunicazione, in quanto si riducono al tatto, non già in quanto in certa guisa se ne distinguono [3]. Ma questa immediata comunicazione in sostanza non consiste in altro che in sentire una immutazione in diversi punti, la quale sia come una specie di violenza fatta sopra di noi.

Per poco che si guardi il fondo di questa teorica, si scorge subito che essa rimette la quistione nello stato in che fu lasciata dal Condillac; il quale attribuiva la medesima prerogativa alla sensazione di resistenza, propria del tatto, e al tatto riduceva tutte le altre sensazioni. Solamente il Rosmini vi aggiunge la percezione intellettiva, ossia il giudizio, per cui si afferma immediatamente l'esistenza dell'essere che produce in noi quell'impressione sensi-

1 *Nuovo Saggio*, v. II, pag. 425.

2 « Innanzi a tutte le sensazioni acquisite noi abbiamo stabilito l'esistenza dell'*Io*, sentimento fondamentale; il quale essendo congiunto con un « corpo per un mirabile vincolo e quasi direi mescolamento, che *vita* si chiama, si estende nella estensione di tutto il corpo sensitivo, che chiamiamo « per ciò sua materia ». Ivi pag. 426.

3 « I quattro sensi della vista, dell'udito, dell'odorato e del gusto danno una comunicazione immediata coi corpi esteriori in quanto sono tatto, « cioè in quanto sono da corpicciuoli immediatamente toccati. Il senso della « vista (e con certa proporzione anche gli altri tre) in quanto ci mostra de' « corpi lontani che nol toccano non ha un'immediata comunicazione con essi « ma ce li fa conoscere per via di segni o specie sensibili. » Ivi.

bile; nel che in fin de' conti non fa che riprodurre la giunta fatta alla sensazione dal Reid, o se piace meglio dal De Gerando. Imperocchè amendue questi filosofi ritenendo la precedente dottrina intorno alla sensazione, vi aggiunsero l'uno un giudizio l' altro una percezione, il quale e la quale immediatamente affermassero l'esistenza della cagione produttiva in noi di quel mutamento.

213. Vero è che il Rosmini, quando obblia i suoi principii, ha delle eccellenti ed ingegnose riflessioni in questa materia. Siane esempio quel luogo dove, mostrando che la sensazione è *soggettiva* ed *estrasoggettiva* ad un tempo, distingue due percezioni: una colla quale sentiamo il nostro organo senziente, l'altra colla quale sentiamo una cosa distinta da esso organo. « Ove osser-« veremo attentamente il fatto della sensazione, troveremo che « non v' ha specie di sensazione, nella quale noi non sentiamo il « nostro organo senziente e che contemporaneamente e all' oc-« casione che il detto organo è modificato e da noi sentito, suc-« cede nello spirito nostro una percezione altresì di altra cosa « estranea all' organo nostro, che è ciò che io chiamo propriamen-« te *percezione sensitiva corporea* [1]. » Al quale proposito giustamente avvertisce essere di tanta rilevanza codesta distinzione, che essa sola può porgere il filo per uscire del labirinto in che in altra guisa la mente sarebbe avvolta. Sono degne di ponderarsi le cose che egli dice sopra questa materia; ed io riporterò alcun passo dei più notevoli. Venendo il Rosmini a discorrere in particolare di quattro sensi, dice così: « A far notare la coesistenza di queste « due percezioni, comincerò dalla vista. Ognuno vede in questo « senso della vista che altro è il sentire il proprio occhio, organo « percipiente, altro è il vedere gli oggetti che all' occhio si pre-« sentano. Questo secondo è la percezione corporea del senso della « vista [2]. » Niente potea dirsi di più ragionevole e giusto. Qui è tolta la confusione tanto comune presso gl' ideologi moderni del

1 *Nuovo Saggio*, v. II, pag. 291.
2 Ivi.

senso percettivo del proprio corpo coi sensi percettivi dei corpi esterni; il sentito è senza scrupolo chiamato obbietto; e da esso si fa terminare la percezione sensitiva. Nè ciò è vero della sola vista. « Il medesimo si trova nel fatto della sensazione dell'udito, del- « l'odorato e del gusto. L'udito fa sentire il suono; ma il suono non « è la sensazione dell'organo acustico, col quale lo percepiamo: è « un fenomeno che sorge in noi quando quell'organo viene modi- « ficato, senza che si possa confondere nè abbia simiglianza colla « sensazione dell' organo. . . E dell' odore e del sapore è il me- « desimo. . . Le particelle odorifere recate dall'aria alle mie na- « rici titillano in esse le fibre che presiedono alla sensazione del- « l' odorato. Quel titillamento delle fibre sarà forse un leggero « tremolamento in quelle promosso, ovvero una piccola ferita o « impronta che in quelle fibre si rimarrà: io non cerco. Che cosa « è egli poi che noi percepiam coll' odore? forse quella piccola « puntura, o quella forma di stampo che le molecole odorose deb- « bono avere impresso in que'nervicciuoli del naso? Nulla di ciò: « non ha con ciò similitudine del mondo la sensazion dell' odo- « re: non rappresenta nè richiama o movimento o forma che « abbiano ricevuto le parti olfattorie: è cosa al tutto da sè, che « solo all' occasione di quelle modificazioni minute e fors' anco « impercettibili delle narici sorge di repente nello spirito nostro; « il che io chiamo il fenomeno dell' odorato. . . . Del sapore il « medesimo dir si dee: perocchè quella diversa forma che le pa- « pille del palato ricevono al tocco del miele non è già quella che « noi sentiamo col sapore, ma il *sapore* è la parte fenomenale di « questa sensazione e indipendente al tutto dalla percezion del pa- « lato [1] ». Il medesimo infine avrebbe ancora potuto aggiungere della sensazione del tatto, in cui la scabrosità verbigrazia, la levigatezza, la resistenza che sentiamo è cosa affatto diversa dall'impressione ricevuta negli organi, la quale è seguita dal sentimento di piacere o di dolore.

1 Ivi.

214. Senonchè dopo essersi così bene avviato nello stabilire la differenza che corre tra ciò che appartiene al sentimento del proprio corpo, e ciò che appartiene al sentimento dei corpi esterni; l'Autore, quasi pentito del fatto, non tarda a distruggere tutto quello che avea edificato. Imperocchè la *percezione sensitiva corporea*, in cui erasi riposta la parte *estrasoggettiva* del sentimento siccome *percezione di altra cosa esterna all' organo nostro*, viene poscia da lui siffattamente confusa colla percezione del medesimo organo, ossia colla parte subbiettiva del sentimento; che la distinzione resta solo nelle parole. E veramente egli appresso ci fa sapere che la percezione *estrasoggettiva* de' corpi esteriori consiste nella percezione di un agente esteriore [1]; che quest' agente esteriore non si percepisce da quattro sensi della vista, dell'udito , dell' odorato, del gusto, se non in quanto essi si confondono col tatto [2]; che il tatto nella sua parte soggettiva non è che la capacità che ha il senso fondamentale di sofferire una modificazione [3]; che la percezione di un agente fuori di noi consiste in questo che percepiamo un' azione fatta in noi da qualche cosa di estraneo [4]. Onde tutta l'estrasoggettività della sensazione viene in fin de' conti a ridursi a questo, che sentendo noi la modificazione avvenuta nell'organo, sentiamo ancora che essa ci è in-

1 « Nelle sensazioni avventizie si distinguono due elementi: 1.° una mo- « dificazione del sentimento fondamentale, la quale è una sensazione più vi- « va e nuova di qualche parte del nostro corpo; 2.° una percezione di un « agente esteriore all' estensione abbracciata dal sentimento fondamentale. « Il primo elemento è la seconda maniera *soggettiva* di percepire il corpo no- « stro; il secondo elemento costituisce la percezione *extrasoggettiva* de'cor- « pi esteriori ». *Nuovo Saggio* v. II, pag. 301.

2 Cioè in quanto il loro organo è tocco, non già in quanto percepiscono il colore, il suono, l' odore, il sapore, che egli chiama fenomeni.

3 Ivi pag. 295.

4 « Quando noi siamo tocchi in parte sensitiva del corpo nostro sentiamo « il nostro corpo, cioè, piacere o dolore nella parte tocca, e ancora un'azione « fatta in noi da qualche cosa di estraneo al corpo nostro; il che viene a di- « re, percepiamo un agente fuori di noi ». Ivi pag. 345.

volontaria e si riferisce a diversi punti dello spazio. « La perce-
« zione *extrasoggettiva* de' corpi è fondata nella soggettiva. Il
« primo elemento nella percezione *extrasoggettiva* è una forza
« che ci modifica; ma questa forza noi la percepiamo pel suo ef-
« fetto, cioè per la modificazione soggettiva del sentimento fon-
« damentale, ossia per quella specie di violenza che in quella
« modificazione ci vien fatta. Il secondo elemento è l'estensione
« che noi naturalmente sentiamo, quella del sentimento fonda-
« mentale. Ma perciocchè questo si muta nella estensione, me-
« diante una forza esterna applicata in ciascun punto della me-
« desima; quindi questa forza noi la percepiamo siccome estesa
« nel termine suo [1] ».

215. Non è qui certamente il luogo di trattare a fondo questa materia della sensazione; la quale, se sarà in piacer di Dio, dovrà formare argomento di altro libro. Tuttavia ne noterò brevissimamente alcuna cosa. E da prima io lascio indietro la teorica del senso fondamentale, la quale secondo che vien proposta dall'Autore non sembra sostenibile. Essa s' appoggia a una falsa dottrina intorno alla sensazione, cioè che questa appartenga alla sola anima; quando invece appartiene al composto, cioè all' animale. Se il sentire fosse azione della sola anima; certamente il primo obbietto da lei percepito sarebbe il proprio corpo, perchè con esso prima d' ogni altro ella entra in comunicazione mercè dell' unione sostanziale. Ma se il sentimento dee pullulare dal composto, ossia dal corpo avvivato dall' anima e informato dalla virtù sua; i primi suoi atti riguardano i corpi esterni. E veramente se il senso fondamentale, giusta l' Autore, dee percepire la vita del corpo; fuor d'ogni dubbio dee presupporre in esso degli atti vitali, cioè la vita in atto secondo; giacchè la vita sostanziale, ossia in atto primo, è obbietto non del senso ma del solo intelletto. Il Rosmini cade in abbaglio per la confusione che fa dell' essere d' una cosa coll' operare della medesima. Egli crede

1 Ivi pag. 351.

che l'azion sensitiva costituisca l'essere dell'animale, quando essa non è che il germoglio di sì fatto essere. Onde egli è costretto ad avvolgersi in un circolo vizioso, allorchè vuole che il senso fondamentale costituisca l'unione dell' anima col corpo. Imperocchè dall' una parte il senso fondamentale, giusta il Rosmini, percepisce il corpo come forza, e però presuppone l' azione del corpo sull' anima; dall' altra codesta azione del corpo sull'anima non può, secondo il medesimo Rosmini, concepirsi se non in quanto esso corpo è già avvivato dall' anima, in altri termini in quanto è con essa sostanzialmente congiunto. Ma mettiamo da banda tale argomento, di cui dovremo trattare più distesamente a suo tempo; restringiamoci ai soli sensi esteriori.

216. Quanto a questi è da considerare che tutto l' imbarazzo e tutto il discordar da sè stesso, in che si trova il Rosmini, procede dal suo solito confondere l' azione coll' esistenza. Di qui è che dopo aver così bene avvertito altro essere il sentire la modificazione del proprio organo ed altro il percepire una cosa estranea al medesimo, egli è costretto a far poscia rientrare l'uno nell'altro. Imperocchè egli riduce in sostanza questa seconda percezione alla prima, variandone il solo rispetto, cioè riguardandola in quanto è sentimento d' una passività del subbietto, la quale avvenga indipendentemente dal volere di esso subbietto. A cansare adunque cotanto errore, son da notare le cose seguenti.

I. Non dee confondersi la percezione del proprio organo modificato, con la percezione d' una cosa estranea e diversa da esso organo. Ciò è stato sapientemente stabilito dallo stesso Rosmini, e però possiamo passarcene senza ulteriore conferma. Quella percezione dell' organo appartiene al senso interno, riferentesi al proprio corpo; l' altra appartiene ai sensi esterni, che riguardano corpi da noi distinti. Ambedue le percezioni si accompagnano insieme, ma sono atti di potenze diverse. La prima può chiamarsi percezione corporea interna, la seconda percezione corporea esterna.

II. La percezione corporea esterna è subbiettiva insieme ed obbiettiva secondo un diverso rispetto. È subbiettiva in quanto risiede nel subbietto, come atto d' una sua potenza sensitiva; è obbiettiva in quanto per essa si percepisce una cosa fuori del subbietto e da esso distinta. Codesta verità è stata messa dal Galluppi in tanta luce, che reca meraviglia come possa dubitarne chiunque abbia ben meditati gli scritti dell' insigne filosofo. Noi rimettiamo ad essi il lettore; solamente per saggio ne riferiremo un sol luogo tra gl' innumerabili che potrebbero allegarsi: « Non « bisogna confondere, egli dice, il sentimento della sensazione « colla sensazione e coll' oggetto della sensazione. Il sentimento « della sensazione è la percezione della sensazione, e di questo « sentimento della sensazione l'oggetto è la sensazione medesima. « Io chiamo *coscienza* la percezione della sensazione; di questa « sensazione, oggetto della coscienza, dev'esservi un oggetto di- « verso dalla sensazione medesima; poichè altrimenti essa non « avrebbe oggetto, il che è assolutamente falso. Da questo prin- « cipio incontrastabile avviene che ogni sensazione si riferisce « necessariamente ad un oggetto esterno al principio che sen- « te [1]. »

III. Per codesta percezione non si apprende un' azione esercitata sopra di noi, ma un' esistenza concreta diversa da noi. Ciò discende manifestamente dalle proposizioni stabilite dianzi; perchè, se per ogni percezione si apprende qualche cosa, e la percezione esterna si distingue dall' interna; bisogna che per l' una si apprenda una cosa diversa da quello che si apprende per l' altra. Ora, l' azione esercitata sopra di noi, o meglio sopra i nostri organi, è obbietto della percezione interna. Dunque la percezione corporea esterna conviene che apprenda un' altra cosa; la quale non può essere se non l' esistente concreto, da cui quell' azione provenne. E ciò è conforme al testimonio della coscienza, la quale ci attesta che noi colla vista non veggiamo un'impressione fatta

1 *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, vol. 2, c. I, §. 9.

sul nervo ottico, ma bensì un corpo colorato, distinto da noi. Lo stesso dicasi proporzionevolmente degli altri sensi, i quali confusamente e in quel modo che possono, percepiscono una cosa sonora, una cosa odorosa, una cosa sapida, una cosa resistente, e così del resto.

I seguaci del sistema rosminiano si scandolezzeranno orribilmente a sentire che i sensi percepiscono un' esistenza. Noi risponderemo alle loro difficoltà nell' articolo seguente. Per ora basti osservare che se non vogliono ammettere che colla sensazione si percepisce il nulla, bisogna dire che per essa percepiamo un' esistenza; giacchè tra l' esistenza e il nulla, nell' ordine reale, non si dà mezzo. Onde quella proposizione del Galluppi: *Ogni sensazione, in quanto sensazione, è la percezione d' un' esistenza* [1], è giustissima. Che poi codesta esistenza nel caso presente debba essere un concreto da noi distinto, non è men chiaro; perchè noi qui parliamo de' sensi esterni, e la cosa percepita per essi non può essere nè il loro atto medesimo, il quale è percepito dalla coscienza; nè può essere l'organo modificato, il quale, come dicemmo, è percepito dal senso interno. E vaglia il vero, la sensazione, benchè sia passiva in quanto eccitata dall'azione d'una causa esterna; nondimeno è un atto vitale per cui si apprende e si esprime qualche cosa. Onde S. Tommaso la chiamò imperfetta partecipazione dell' intelletto: *Sensus est quaedam deficiens participatio intellectus* [2]. Ciò, che si esprime vitalmente per essa, è appunto ciò che si sente ossia si percepisce; giacchè sentire e percepire un sensibile suona il medesimo.

Come ripugna che ci sia sensazione senza un senziente, così ripugna egualmente che ci sia sensazione senza un sentito. Or che cosa sarà codesto sentito? L' organo forse? Ma l' organo, dicemmo, è percepito per la sensazione interna, e noi qui parliamo dell'esterna. La sensazione stessa? Saremmo in un circolo. Dun-

1 Luogo citato.
2 *Summa th.* I p. q. 78, a. 7.

que o bisogna dire che per la sensazione esterna si percepisce il nulla, ovvero bisogna darle per termine della sua percezione una cosa da noi distinta. Ma una cosa reale è lo stesso che un' esistenza. Dunque per la sensazione, di cui parliamo, apprendiamo un'esistenza da noi distinta. Si dirà: coi sensi si percepisce un'azione. Sia pure; ma domandiamo se un' azione in astratto o un'azione in concreto. In astratto no, perchè percepire l' astratto è proprio dell' intelletto. Dunque un' azione in concreto. Ma l' azione in concreto non risiede che in un soggetto; e però percepire un'azione in concreto torna al medesimo che percepire un agente. Ora in codesto agente si possono considerare due cose: l' essere e l' azione. L' azione, ben osservò il Rosmini, noi non la sentiamo se non per l' effetto che produce in noi, val quanto dire per l' impressione fatta sugli organi, la quale, torniamo a ripeterlo, viene percepita dal senso interno. Dunque, siamo da capo, o bisogna dire che per la sensazione esterna non si percepisce nulla, o bisogna concederle la percezione d' un essere quantunque in modo più o meno imperfetto e confuso. Si dirà: si percepisce un fenomeno. Ma questo è un giocar di parole. Imperocchè, dimando, che cosa intendesi per fenomeno? Una qualità esterna de' corpi? Son d' accordo; tanto solo che aggiungasi, percepirsi dal senso tal qualità in concreto, vale a dire in quanto essa risiede nel subbietto che ne è modificato. Che se sotto nome di fenomeno s' intende un' apparenza, torno a domandare che cosa vuol significarsi per apparenza? Se la riproduzione d' una cosa già percepita, siamo fuori di quistione; giacchè tal riproduzione appartiene alla fantasia, e noi qui parliamo della percezione sensitiva esterna. Se una rappresentazion della cosa sotto aspetto diverso da quel che è realmente; dico che ciò non può dirsi da chi non conosce la cosa secondo che è realmente affine d' istituire il paragone per discernere la pretesa diversità. Dunque non può affermarsi nè dal Rosmini, nè da chiunque pensa come lui in questa materia. Del resto, per non entrare qui in una controversia non necessaria, soggiungo, che anche dato

ciò, non ne segue nulla di contrario all' assunto mio. Imperocchè tal rappresentazione non potrebbe percepirsi senza un subbietto, a cui appartenga; non potendo essa stare per sè medesima, quasi fosse una sostanza. Laonde anche in tal caso dovrebbe percepirsi un esistente; il quale sebbene apparisca in modo diverso da quel che è, nondimeno è qualche cosa e termina attualmente la nostra percezione.

ARTICOLO VII.

Si risponde ad alcune difficoltà

217. Le difficoltà, che i seguaci del sistema rosminiano propongono in questa materia, procedono da una perpetua confusione che fanno tra la percezione interna e l'esterna, tra il semplicemente apprendere e il giudicare, tra l'apprendere il fatto d'una esistenza e percepirne la quiddità, tra l'apprendere con azione diretta e il riflettere sopra l'apprensione. Quindi dal non trovare nella sensazione quei caratteri più elevati, i quali sono proprii della sola conoscenza intellettuale o riflessa, passano a negarle ogni valore conoscitivo. Noi discuteremo qui brevemente alcune delle loro principali ragioni.

I. La sensazione, essi dicono, è modificazione del senso; dunque è una passività del subbietto. Dunque essa non può essere riferita a un termine esterno, se non in virtù del principio di causalità, il che vale a dire per un atto della ragione.

Rispondo: Se quest' argomento valesse, neppure l' intellezione non si riferirebbe di per sè e immediatamente ad un termine da noi distinto; perchè ancor essa è modificazione della potenza intellettiva, e quindi sotto tale aspetto è passività dello spirito. S. Tommaso riportando quel detto di Aristotile: *intelligere est quoddam pati*, lo approva in questo senso, in quanto l'intelletto nostro passa dalla potenza all'atto; perciocchè tutto quello, che essendo

prima in potenza s' informa poscia di un atto, può dirsi passivo a rispetto dell' atto da cui viene perfezionato: *Omne, quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur; et sic intelligere nostrum est pati* [1]. Ma siffatta passività del soggetto non toglie l'involgere e prendere conoscitivamente l' oggetto in virtù di quel medesimo atto; essendo diversa la relazione ad ambidue codesti termini. Ciò vale per qualunque conoscenza; e però eziandio per la sensazione, la quale è conoscenza ancor essa, comechè nell' infimo grado. La sensazione è atto della facoltà sensitiva; e, in quanto informa e perfeziona il soggetto, può giustamente dirsi sua passività. Ma essa è ancora percezione d' una cosa diversa dal subbietto, essendo contraddittorio che ci sia sensazione senza un sentito. Il perchè essa nella sua indivisibile unità ha essenzialmente un doppio rispetto; uno al soggetto che modifica, l' altro all' oggetto che apprende. Essa è modicazione del soggetto, ma modificazione in genere di conoscenza; e però per questo stesso che ci attua, ci costituisce apprendenti e conoscenti l' oggetto; siccome, a cagion d' esempio, la rotondità per ciò stesso che informa il ferro lo costituisce rotondo. L' atto di vedere informa la potenza visiva, in cui risiede; e da questo lato è modificazione, e, se così piace, passività del soggetto. Ma esso non è qualsivoglia modificazione; è modificazione in genere di atto e di compimento di una facoltà vitale conoscitiva; esso è visione. In quanto tale si riferisce a una cosa veduta. Ora qual sarà codesta cosa veduta? Niuno risponderà, Il soggetto stesso vedente; se non vuol cadere in un' inetta petizione di principio, supponendo già la visione di cui si cerca. Dunque la cosa veduta dovrà essere un oggetto dal vedente e dalla visione distinto. Il medesimo si dica con proporzione del tatto, per cui sentiamo la resistenza d'un corpo. L'atto, pel quale sentiamo tal resistenza, è in noi, come nostra modificazione; e, se

1 *Summa th.* I. p. q. 79, a. 2. Il medesimo ragiona più largamente nel libro terzo *de Anima* lez. VII.

vuolsi, passività. Ma la resistenza stessa che è termine di quell'atto convien che sia in un altro, val quanto dire nel corpo che resiste, allorchè viene da noi spinto o premuto. Onde più acconciamente si dice che noi sentiamo il resistente, che non la resistenza; come appunto veggiamo il colorato e l' esteso, piuttosto che il colore e l' estensione. Che se sovente nel comune favellare diciamo apprendersi per la sensazione codeste qualità, intendiamo che esse si apprendono in concreto, val quanto dire che si apprende l' individuo corporeo in cui riseggono: *Obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit* [1].

II. Ma se il senso, ripigliano gli avversarii, sa di sentire alcuna cosa e percepisce un obbietto come distinto dall' azione, convien che giudichi; e il giudizio è proprio del solo intelletto.

Chi obbietta in questo modo, mostra di non ben comprendere ciò che dice. Noi non abbiamo attribuito al senso il saper di sentire, ma il semplicemente sentire alcuna cosa. Questo è atto di cognizione diretta, quello di cognizione riflessa. Ora il senso, come potenza organica, non può riflettere sopra sè stesso, e conoscere la propria cognizione. Il riflettere appartiene all' intelligenza, la quale è facoltà universalissima ed ha per obbietto l'ente in quanto ente e il vero in quanto vero. Del pari, altro è percepire un *obbietto distinto*, altro è il percepire un *obbietto come distinto*. Quel *come* esprime reduplicazione; e però inchiude anch'esso un atto riflessivo, per cui ciò, che si è percepito, non solo sia in contrapposizione col subbietto percipiente, ma si ravvisi in quanto è in tal contrapposizione, contemplandosi il rispetto che passa tra amendue i termini del ragguaglio. La percezione del *come distinto* esprime la conoscenza dell'obbietto, sotto aspetto relativo; e il relativo non può essere conosciuto che dalla mente. Per contrario la sola percezione del *distinto* esprime una conoscenza sotto aspetto assoluto; il che vale a dire in quanto si

1 S. TOMMASO *Summa th.* 1 p. q. 85, a. I.

percepisce la cosa in sè stessa, senza giunta d'alcun paragone. Ora in ordine ai concreti corporei non ci è ragione di negare sì fatta conoscenza ai sensi.

III. Pure replicherà taluno: Ciò nondimeno importa che il senso sia rappresentativo della cosa percepita.

Certamente; ed è dottrina espressa di S. Tommaso: *Similitudo rerum est in sensu* [1]; ed altrove: *Quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci potest, ut patet in sensu* [2]. Se la sensazione è percezione d'una cosa da sè distinta, non può fare a meno di essere rappresentazione conoscitiva della medesima. Imperocchè essa, qual che ella sia, non è l'oggetto, ma nel modo che può esprime l'oggetto. Dunque conoscitivamente lo rappresenta. L'istesso Rosmini, senz'avvedersene, implicitamente il confessa; giacchè ora ci dice che la *sensazione ci avvisa dell'esistenza delle qualità sensibili* [3], ed ora che ci fa *conoscere per via di segni e specie sensibili* [4].

Se è così, il senso conosce questa sua rappresentanza. Niente affatto. Sarebbe curioso chi vedendo un quadro di Alessandro dicesse: questa pittura non può rappresentare Alessandro, perchè non può conoscere di rappresentarlo. Il medesimo, per quanto vale il paragone, è del senso. La differenza sta in ciò che il quadro, come essere inanimato, non può in virtù di quella sua rappresentazione conoscere il rappresentato; laddove il senso rappresentando conosce quel che rappresenta: la stessa sua rappresentazione. è conoscenza. Ciò per altro non porta che esso debba conoscere altresì la rappresentazione: *Visus licet habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea* [5]. Per co-

1 *Summa th.* 1. p. q. 17, a. 2.
2 *Ivi*, q. 76, a. 2.
3 *Nuovo Saggio*, v. I, sez. 3, c. I, a. 4.
4 *Nuovo Saggio*, v. II, pag. 426.
5 S. Tommaso *Summa th.* I. p. q. 16, a. 2.

noscere la rappresentazione, dovrebbe esercitarsi un atto riflesso, ed il senso non può riflettere. Esso esercita un semplice atto diretto; la rappresentazione ond' è informato non è ciò che sente, ma il mezzo per cui sente; il termine della sensazione è l' obbietto stesso nella sua concreta e individual sussistenza: *Oculus non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo; sed per speciem lapidis, quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum* [1].

IV. Ma se la percezione sensitiva rappresenta l' oggetto, è universale; perchè costituisce un tipo, un modello, imitabile indefinitamente.

Qui torna in campo la faccenda del modello. Noi già osservammo che l'esser modello non importa l'essere universale; altrimenti universali sarebbero tutti gli oggetti della natura, giacchè tutti sono capaci d'essere copiati. L'esser modello importa imitabilità; e una cosa individua può ottimamente concepirsi imitabile. L'esser capace d' imitazione si riduce alla causalità; onde il modello si noma causa esemplare; e ciò perchè determina, mediante l'artefice che ad esso mira, la forma dell'effetto. Ora ogni causa, benchè assomigli a sè l' effetto, nondimeno è individuale e concreta.

Del resto la sensazione non può dirsi modello, ma piuttosto copia del sentito, giacchè non è l'oggetto che rappresenta la sensazione, ma è la sensazione che rappresenta l'oggetto; e così non è l' oggetto copia della sensazione, ma la sensazione copia dell' oggetto. La ragione di modello può competere al solo concetto intellettuale; in quanto dalla natura si trasferisce all'arte. Imperocchè sebbene ancor esso, in quanto si rapporta all' oggetto naturale, che si contempla, è immagine non esemplare [2]; tut-

1 S. Tommaso *Summa th.* I. p. q. 14, a. 6.

2 E qui è da notare l' inesattezza del Rosmini nel chiamare modelli ed esemplari le idee specolative della mente nostra, per le quali conosciamo gli esseri della natura. L' esemplare involge causalità; e però non compete a qualunque concetto, ma al solo concetto dell' artista. Ora noi non siamo ar-

tavia può poscia rivolgersi ad esser tipo nelle operazioni artistiche in ordine agli effetti che si producono ad imitazione della forma concepita. Così un pittore che contempla una tempesta di mare, ha nella mente il concetto di essa. Questo concetto rappresenta la tempesta veduta; e in quanto ad essa si riferisce, non la modella ma la ricopia. Ma se il pittore si fa poi a ritrarre in tela l'anzidetta tempesta, allora tramuta il suo concetto in modello; perchè è appunto la tempesta ideata quella a cui egli mira nel suo lavoro.

V. Finalmente gli avversarii dicono che l'attribuire al senso la conoscenza sarebbe un confonderlo coll'intelletto. Imperocchè in tal caso il conoscere sarebbe una nozione univoca da dividersi, come genere in due specie, in sentire ed intendere; ed allora la differenza tra l'una e l'altra di queste operazioni sarebbe di qualità e di grado non di natura. Onde il sentire in tale ipotesi dovrebbe considerarsi come inizialmente identico coll'intendere; il che mena dirittamente al Sensismo.

È incredibile a dire quanta confusione e falsità di concetti si acchiuda in questo tratto. Primieramente esso contiene una gravissima offesa non tanto a noi, quanto all'altissimo dei Dottori cattolici, S. Tommaso d'Aquino; il quale costantemente attribuisce la conoscenza ai sensi. Si consulti la sua Somma teologica là dove parla delle potenze dell'anima, della verità e della falsità, della conoscenza divina, della conoscenza angelica; si consultino la sua Somma contra i Gentili, i suoi Opuscoli, i suoi Comenti sopra Aristotile, le sue Quistioni disputate, e da pertutto si troveranno cento luoghi, nei quali il senso è detto facoltà conoscitiva, e conoscenza la sensazione. Nè solamente il nome di conoscenza egli accomuna ai sensi, ma ancora tutto ciò che alla co-

tefici della natura, ma semplici contemplatori. Dio solo in tal ordine è artista. Perciò le sole idee del divino intelletto hanno ragione di esemplare e di modello a rispetto delle cose naturali. L'attribuire anche ai nostri concetti una tal denominazione è per lo meno un abuso di voce, che potrebbe dare occasione a gravi errori.

noscenza si riferisce. Il sensibile è da lui chiamato obbietto, l' atto sensitivo rappresentazione, il determinante all' atto specie; sicchè egli giunge perfino a dire, come notammo più sopra, che il senso è una imperfetta imitazione dell' intelletto: *deficiens participatio intellectus*. Se dunque l' attribuire la conoscenza ai sensi è sensismo, non ci ha sensista più spacciato di S. Tommaso. Gli avversarii per declinare la forza di tal conseguenza, ripigliano che S. Tommaso non intendeva propriamente di dare ai sensi la conoscenza. Ma se tanta costanza e chiarezza di favella non basta a far capire che egli intendeva di dire ciò che veramente suonavano le parole; oggimai niuno scrittore può essere sicuro d' esser compreso da' suoi lettori; e noi avremo diritto di dire egualmente che quando Rosmini nega ai sensi la cognizione non intende propriamente di negarla.

Si dirà: ma S. Tommaso dice ancora talvolta che il senso giudica, e nondimeno è certo che egli non attribuisce alla sensazione il giudizio.

Rispondo che la cosa è diversissima. Poichè, sebbene il santo Dottore adattandosi talvolta al parlar metaforico del senso comune, non disdegnato neppure dalle divine Scritture, afferma che il senso giudica; nondimeno in altri luoghi il nega [1], e quando viene a spiegare filosoficamente in che consiste il giudizio per definire a qual potenza propriamente compete, insegna in chiare note che il senso ne è privo. Siane esempio il secondo articolo della quistione sedicesima nella prima parte della sua *Somma Teologica*. Quivi dopo d' avere stabilito che la verità consiste nella conformità del conoscente colla cosa conosciuta, soggiunge che conoscere questa conformità è conoscere la verità; *unde confor-*

1 *De substantia rei indicare non pertinet ad sensum sed ad intellectum, cuius obiectum est quod quid est.* In IV Sentent. Dist. 12, q. 2, a. I.

Sensus non componit nec dividit. In I Perihermenias. Lez. III.

Facere affirmationem vel negationem est proprium intellectus. Sed sensus facit aliquid simile huic, quando apprehendit aliquid ut delectabile et triste. In III de Anima, lect. XII.

mitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem. Quindi ripiglia che tal conformità non si conosce dal senso, ma dal solo intelletto, allorchè dalla semplice apprensione passa al giudizio: *Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim sensus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est. Sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum et hoc facit componendo et dividendo.* Onde conchiude che la verità si trova nel senso e nella semplice apprensione dell' intelletto, ma non vi si trova come conosciuta; perchè non vi si trova conosciuta la conformità del conoscente coll' obbietto; il che avviene pel solo giudizio: *Veritas igitur potest esse in sensu vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri... Et ideo proprie loquendo veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu neque in intellectu cognoscente quod quid est.*

Donde chiaramente apparisce: I, Che S. Tommaso distingue una doppia cognizione: l' una, che è un semplice apprendimento dell' oggetto, l' altra che è un giudizio; II, Che all' intelletto competono amendue, al senso la sola prima; III, Che però il senso benchè non giudichi, nondimeno apprende; IV, Che questa sua apprensione consiste nel percepire non la quiddità della cosa (il che è proprio dell' intelletto) ma il solo fatto concreto d'un esistente corporeo; V, Che il senso benchè con questa sua apprensione si conformi all'oggetto, nondimeno non potendo riflettere sopra sè stesso per istituir paragone tra sè e l'oggetto, non può conoscere quella sua conformità; VI, Quindi, essendo che in tal conformità dimora la ragione di verità, il senso sebben possegga la verità, perchè possiede quella conformazione; tuttavia non può conoscere la verità, perchè non può conoscere codesta sua conformazione; VII, Che il possesso della verità propria del

senso è quello che può competere a una semplice percezione, e quindi è analogo a quello che si trova nell' intelletto non quando giudica ma quando apprende soltanto il *quod quid est*.

Di qui è manifesto che sebbene il senso abbia una languida simiglianza coll' intellezione, *est deficiens participatio intellectus;* nondimeno se ne differenzia immensamente. Ciò non avrebbe mestieri di altra spiegazione; non pertanto, atteso lo scalpore che gli avversarii ne fanno, sarà utile dimorarci alquanto a chiarirlo ancora vie meglio.

218. S. Tommaso nella Somma contra i Gentili pone un espresso capitolo in confutazione di quelli che confondono il senso coll'intelletto: *Contra ponentes intellectum et sensum esse idem* [1], e ne ricava la diversità da quattro differenze capitalissime. La prima differenza è che il senso conosce i soli singolari, laddove l'intelletto conosce gli universali: *Sensus non est cognoscitivus nisi singularium.... intellectus autem est cognoscitivus universalium.* La seconda differenza è che il senso non si stende al di là dei corpi in quanto affetti da sensibili qualità; l'intelletto all'incontro assorge e spazia per oggetti incorporei e per le scambievoli relazioni delle cose: *Cognitio sensus non se extendit nisi ad corporalia... intellectus autem cognoscit incorporalia, sicut sapientiam, veritatem et relationes rerum.* La terza differenza è che il senso non può riflettere sopra sè stesso e sopra la propria operazione; laddove l'intelletto esercita ogni maniera di atti riflessivi: *Nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operationem... intellectus autem cognoscit seipsum et cognoscit se intelligere.* La quarta differenza è che il senso riceve nocumento e dissoluzione dalla troppa attività dell' oggetto, come la vista dall'eccessiva luce; laddove l' intelletto vien anzi confortato ed avvalorato dalla prestanza ed efficacità dell' idea: *Sensus corrumpitur ab excellentia sensibilis.... intellectus autem non corrumpitur, quin immo qui intelligit maiora potest melius postmodum minora intelligere.*

1 *Contra Gentes* lib. 2, cap. 66.

Che se si cerca la prima radice di tutte queste differenze, essa dimora in ciò che il senso è potenza organica, l' intelletto inorganica: *Quaedam cogniscitiva virtus est actus organi corporalis scilicet sensus. Intellectus autem humanus non est actus alicuius organi* [1]. Quindi il primo ci è comune co' bruti, il secondo cogli Angioli. L' uno emerge dal composto, come facoltà propria dell' animale; l' altro emerge dalla sola anima come potenza propria dello spirito. Quello, separata l' anima dal corpo, non resta formalmente, ma solo in radice; questo non solo rimane dopo morte, siccome di per sè indipendente dagli organi, ma acquista un modo di operare più efficace e più sciolto.

Ecco l' immenso divario del senso dall' intelletto, senza bisogno di snaturar l'uno per difendere la dignità dell' altro. Gli avversarii sono veramente piacevoli, allorchè per dimostrare che più non si distinguerebbe il senso dall' intelletto, se anche al primo si concedesse un grado di conoscenza, ne arrecano per ragione che la conoscenza è dote dell' intelletto. E perchè non dicono in egual modo che non dobbiamo concedere alle creature alcun essere, giacchè l' essere è proprio di Dio? L' appartenere una dote ad un essere superiore non impedisce che competa altresì in modo essenzialmente diverso ad un essere inferiore. Altrimenti la vita non potrebbe competere alle piante, perchè compete agli animali. Avvertano bene che i falsi principii hanno applicazioni ed inferenze non di rado imprevedute a quei medesimi che li propugnano.

Ma se la conoscenza si concepisce come genere che si divida in intellettuale e sensibile, è tolta, soggiungono, ogni differenza di natura tra l' intelletto e il senso, e questo sarà inizialmente identico a quello. Chi son costoro che muovono una tale difficoltà? Quelli stessi che sostengono contro la piena de' teologi che *l' essere* è univoco a rispetto di Dio e delle creature, e che però può considerarsi come genere in ordine all' uno e alle altre.

1 S. Tommaso *Summ. Th.* 1. p. q. 85, a. I.

Qual sarebbe l' illazione da trarsi da queste due sentenze congiunte insieme? Valga almeno una tal considerazione a disingannarli, se essi procedono, come mi giova credere, in buona fede. L'animale, secondo i filosofi, è concetto generico pei bruti e per l' uomo; ne segue forse che il bruto non si divaria di natura dall' uomo, ma sol di grado? Le differenze, per cui le specie distinguonsi, non riguardano le qualità ma l'essenza; e travolgerebbe ogni sana ontologia chi sostenesse il contrario.

E tanto basti intorno alle obbiezioni degli avversarii; perciocchè quanto all'altra cosa che dicono: il sensibile non doversi chiamare *obbietto* ma *estrasubbietto*, essa non avrebbe altro male che la novità d'un vocabolo. Nondimeno non è da accettarsi; perchè non si dee dare lo sfratto senza ragione alle voci già invalse; e la denominazione di obbietto se compete all'inteso, non si vede perchè non debba competere altresì al sentito; quando anche il sentito è cosa distinta e contrapposta al senziente, col quale è in relazione per l' atto stesso della sensitiva conoscenza. Che se dal senso non viene conosciuto come contrapposto; ciò non prova che non sia obbietto, ma solo che non venga ravvisato per tale; come appunto la creatura può essere conosciuta, senza essere riguardata sotto siffatta relazione; nè per questo cessa di essere o di appellarsi creatura.

ARTICOLO VIII.

Dell' idea dell' Ente.

219. Veniamo ora alla *terribile idea dell' ente*, secondo che la chiama il Rosmini [1]; nella quale è posto il principio e come il perno di tutto il sistema. Essendo essa tale, bisogna che ce ne formiamo un concetto il più che si possa chiaro e distinto. Noi il faremo seguitando le tracce medesime dell'Autore.

Chi leggesse il solo *Saggio sull' origine dell' idee* acquisterebbe di quell'ente un'assai modesta contezza. Esso gli apparirebbe come la semplice possibilità o non ripugnanza delle cose appresa in astratto; e quantunque alcune volte è reso sinonimo di *esistenza* e di *prima azione*, tuttavia non si fa uscire dalla sfera di una schietta idealità. Le frasi più splendide adoperate quivi per illustrarlo, ci sembrano quelle con le quali volendosene definire la natura si dice: « *L'essere ideale*, l'*idea*, è un' entità verissima e nobilissi- « ma; e noi abbiamo veduto di quai sublimi caratteri ella vada « fornita [2]. » Siffatti caratteri erano l' universalità, la necessità, l'eternità, l'immutabilità. Caratteri certamente illustri; ma che nondimeno vengono assai attenuati da un' altra proprietà di quell'ente, ciò è dire dalla sua *perfetta indeterminazione;* la quale non potendo competergli se non in quanto esso è appreso dalla mente, fa sì che quei caratteri sieno logici e negativi, come spiegheremo a suo luogo. Anzi stando al *Saggio* potrebbe anche rivocarsi in dubbio se quell' idea sia del tutto semplice. Imperocchè sebbene l' Autore la chiami semplicissima ed incapace di ulteriore resoluzione; nondimeno ei trova in essa due elementi: la

1 « Quest' idea terribile, che è tutto il nodo della nostra quistione. » *Nuovo Saggio*. Vol. II, Sez. V, pag. 1, c. III, a. III, § I.

2 Ivi cap. V, a II, § III. *Osservazione IV*. Natura dell' *essere ideale*.

possibilità e un qualche cosa indeterminato a cui la possibilità si riferisce [1]. Ed affinando poscia vie meglio l' analisi scioglie questi due elementi in tre, che sono : *un qualche* cosa, *l'idealità, l' indeterminazione* [2]. Onde, come dicemmo, l' idea dell' ente in questa prima opera del Rosmini non assorge a molta altezza; ed è soltanto alla fine del secondo volume, che l'Autore fa un piccol cenno di volerla assai più sublimare, dicendoci che tra tutti i savii moderni il Malebranche fu quegli che meglio conobbe l' importanza dell' *idea dell' essere* [3]. Non così nel *Rinnovamento*. Quivi il Rosmini, o scosso dalle obbiezioni del Mamiani, o sospinto da più mature meditazioni, vide il bisogno di meglio aggrandire il contenuto di quell' idea per conservarle la fecondità che le avea attribuito. Il perchè egli prende un linguaggio più risoluto e ci fa sentire spiegatamente che tutte le idee, per infinite che sieno, preesistono in quella prima idea dell' ente, benchè in modo indistinto. Egli la rappresenta come la punta d'una piramide ideale, che nella sua semplicità vale per tutte le altre idee, cui essa accoglie in seno ed abbraccia e in loro si moltiplica mediante distinzioni e determinazioni diverse [4]. In lei si

1 *Nuovo Saggio*, v. II, pag. 29.

2 « Riassumendo l'analisi da noi fin qui fatta di questa idea, noi abbia« mo trovato che quest'idea contiene tre elementi indivisibili tra loro e con« nessi per sì stretto nodo che l'uno sta dentro l'altro, nè l'uno si può pen« sare senza pensare ad un tempo l' altro, cioè 1.° un *qualche cosa* (ente), « 2.° la semplice *idealità* di questo qualche cosa, di questo ente, 3.° l'inde« terminazione ». Ivi pag. 38.

3 *Conclusione* capitolo II.

4 « Io dunque osservai e vidi le idee meno generali contenersi indistinte « nelle più generali. Di qui mi feci accorto che distribuendo le idee pirami« dalmente, prima le più particolari e moltiplici, e sopra queste le meno par« ticolari e minori eziandio di numero, si dovea necessariamente salire ad « un' idea prima che formasse la punta della piramide : e si dovea trovare « che essa valeva per tutte : essa dovea abbracciar nel suo seno e stringere « tutte le altre ; dovea esser quella appunto che mediante distinzioni e de« terminazioni in tutte le altre si moltiplicasse. » *Il Rinnovamento della Filosofia in Italia* ecc. lib. III, cap. XLII.

trovano *i più manifesti divini caratteri dell'infinità, dell'eternità, della superiorità a tutte le cose, dell'autorità suprema* ecc. *Di che conchiusi dover esser cosa appartenente solo alla Divinità* [1]. Che se essa è da noi veduta in modo limitato; ciò non toglie che considerata obbiettivamente, in quella parte che noi ne vediamo e non nella limitazione con la quale la vediamo, possa dirsi *lume increato* e *veramente divino* [2]. Anzi niente vieta che essa si appelli il *Verbo di Dio*, purchè non si prenda nella sola forma ideale che a noi presenta, ma in quanto si trova congiunta e essenzialmente identica colla realità assoluta [3]. Qui peraltro a non togliere abbaglio vuolsi avvertire che quell'idea benchè dotata di sì nobili prerogative, nondimeno non è Dio; stantechè l' Autore soggiunge che vedendola *non si può dire con esattezza che noi veggiamo Dio (l'essenza divina) nella vita presente; perocchè Dio non è solo l'essere ideale, ma è indisgiungibilmente reale-ideale. Ciò che noi veggiamo però è un' appartenenza di Dio, e completandosi acquisterà la forma di Dio* [4]. Quell' idea, finchè resta nell' intelletto divisa da ogni realità ed attività, perdurando nello stato di puramente conoscibile, non è che un *cotale iniziamento dell'essere completo; giacchè l' essere non si compie nella sua entità metafisica se non mediante le due forme insieme accoppiate della idealità e della realità* [5].

1 Ivi.

2 « Perciò più propriamente direbbesi che l' *essere* in quanto è veduto « da noi così limitatamente , può ammettere l' appellazione di lume creato , « anzi che d'increato. Ma considerato solo in quella parte che noi veggiamo, « e non nella limitazione sua, egli è oggettivo, increato, assoluto, veramente « divino. » Ivi.

3 « Distinguendosi appunto nell'essere realmente due forme o modi primor- « diali, che io chiamo la *realità* e l'*idealità*, l'essere reale e l'essere ideale; « niente vieta che l' essere ideale , la conoscibilità essenziale , in quanto si « trova congiunta e identica essenzialmente colla realità assoluta, appellisi il « *Verbo di Dio*. » Ivi.

4 Ivi.

5 Ivi.

Qui pare manifestamente che il Rosmini per ingagliardire ed impolpare l' idea dell' ente, siasi volto alla teorica della visione diretta e immediata degli eterni esemplari; ed a questa opinione mostrò nelle opere susseguenti di sempre più accostarsi, massimamente dopo che varii scrittori gli opposero l' idealismo come conseguenza del suo sistema. Egli avea detto nel *Nuovo Saggio* che l' idea dell' ente abbracciava ogni cosa, perchè il solo nulla non è ente [1]. Ciò dovea intendersi quanto alla sola idealità. Ora egli nell' *Introduzione* ci fa sentire che è sempre lo stesso essere che si trova tanto nella forma ideale, quanto nella reale [2], e che esso per legge di *sintetismo* non può esistere sotto dell' una senza che esista ancora sotto dell' altra [3].

220. Queste cose, benchè dette in astratto lusingano colla loro splendidezza, nondimeno nel farsene l' applicazione e nel combinarle tra loro riescono imbarazzanti. Io non intendo farne qui un esame compiuto; ma solo ne toccherò di passata alcuna cosa.

1 N. S. vol. II, p. 197

2 « Dico che l'*essere identico* si trova tanto nella idealità, quanto nella « realità, ma in altro modo. Sia dunque che l'*essere* si prenda nella sua for- « ma *ideale*, o che si prenda nella sua forma *reale*, egli è *verissimamente ed* « *è sempre lo stesso essere*. » Introduzione alla filosofia, p. 421.

3 « Quando si considera l'ente in tutta la sua estensione, allora si scorge « che egli ha un ordine intrinseco ammirando ed immutabile, di cui l' On- « tologia copiosamente ragiona. Da quest' ordine si raccoglie fra le altre la « legge del *sintetismo dell' ente ;* la quale si manifesta in mille modi, ma « principalmente mediante questa verità, che l' ente non può esistere sotto « una sola delle tre forme se non esiste anche sotto le altre due ». *Introduzione*, pag. 321.

Ivi pure a pagina 146 avea detto: « Altro è il dire che il reale abbia una « relazione essenziale coll'idea, un *sintetismo ontologico* ; altro è il dire che « da que' due elementi si deva, si possa rimovere la dualità, concentrandoli « in un solo. Come abbiamo già detto innanzi, *il reale è indivisibile dall'idea*, « e insieme distintissimo; perchè quell'essere che è nell'uno, è identicamente « nell'altro, ma non sotto la stessa forma, nè alla stessa condizione; tale es- « sendo l'immutabile natura ed eterna dell'essere che nella sua perfettissima « unità in due forme distintissime si ritrovi ».

I. Quell'idea dell'ente dovrebbe valere a farci concepire ed affermare l'esistenza reale delle cose, quando non ne contiene che la sola possibilità o idealità. Ciò non sembra possibile. L'Autore a persuader che sia tale ci fa sentire nell' *Introduzione* che *nell' ideale c' è tutto ciò che nel reale*. Ciò potrebbe forse confortare più d' uno. Ma l' Autore stesso soggiunge subito: *meno la realità* [1]. Questa giunta ci guasta ogni cosa; perchè la realità era quella che noi cercavamo nell'ente ideale per poterla attribuire alle cose esistenti, ed essa appunto è quella che manca.

II. L'Autore stabilisce che l'ente ideale in Dio s' identifica con Dio, e nondimeno a noi apparisce come diverso. « Il fondo « delle idee tutte ho detto essere l' *ente ideale* e questo *è in Dio*, « *e in Dio è Dio stesso;* sebbene a noi naturalmente non ci appa- « risca come divina sostanza [2] ». Ma come avviene ciò, se quella forma ideale, che a noi riluce, è quella stessa che si trova in Dio; e perciò è dotata di divini caratteri? Avviene, dice il Rosmini, in virtù d'astrazione. Egli si propone questa difficoltà: « L'en- « te ideale, qual risplende per natura nella mente umana, è « un' *appartenenza* di Dio. Ma ogni appartenenza di Dio, è Dio. « Dunque il vostro essere ideale è Dio ». Alla quale obbiezione così risponde: « Distinguo la minore. Ogni appartenenza di Dio, « è Dio, se la si considera in Dio, e non la si precide da tutto il « resto che forma la Divinità, concedo; se la si precide dal resto « che forma la Divinità, nego [3]. » Ma di grazia, chi eseguisce codesta astrazione? L' intelletto nostro, o Dio stesso? Se l' intelletto nostro, converrebbe che già antecedentemente si percepis-

[1] « Ripeto che nell' ideale c' è tutto ciò che nel reale, *meno la realità;* « e nel reale c'è o ci può essere tutto ciò che nell'ideale meno la idealità ». *Introduz.* pag. 422.

[2] Rinnovamento p. 633. Pare che secondo lui in Dio quest' ente sia il Verbo eterno poichè dice: « La conoscibilità dell'essere in Dio è il Verbo divino ». *Rinnovamento*, p. 642.

[3] Appendice al volumetto delle dodici lezioni stampato in Lucca per cura del sig. Paganini, e intitolato: *Gioberti e il Panteismo*.

se da noi Dio in concreto; giacchè il medesimo Rosmini ci fa sapere che *astrarre o separare qualche cosa da un tutto non si può, se non si possiede prima il tutto, dal quale si separa e recide la parte che si vuole* [1]. Dunque acciocchè noi potessimo mentalmente dividere dall'ente semplicissimo, che è Dio, quell'appartenenza della *forma ideale* dalle altre due, dovremmo antecedentemente pensar Dio tutto intero; giacchè, come egli dice, *è nell'idea che noi facciamo l'astrazione.* Or questa percezione di Dio nella sua integrità e, diciam così, concretezza non è in noi; perchè, come il Rosmini confessa, questo sarebbe un *assurdo teologico* [2]. Dunque è impossibile che quell'astrazione si faccia dalla mente nostra. Si dirà che essa vien fatta da Dio? Ma in tal caso sarebbe da spiegare come succede codesta operazione; per cui Iddio distingue in sè ciò che non è distinto, e dopo averlo distinto lo fa passare colla medesima distinzione nella mente nostra. Oltre a che il Rosmini in cento luoghi nell' assegnar la ragione di quella distinzione non ricorre mai all' azione divina ma alla sola limitazione della mente nostra. « Il non potersi applicare il no« me di Dio all' essere ideale, che noi naturalmente veggiamo, « non fa sì che egli sia perciò diverso da Dio in sè stesso, ma « solo che a noi appaia diverso, attesa la limitazione nostra [3] ». Intorno a che ci ricorre all' animo anche questa difficoltà che la limitazione dell' intelletto sebben possa fare che una cosa ci apparisca *meno* di quel che è, nondimeno non pare che possa farcela apparire *diversa,* se non per errore o inganno.

III. Le tante prerogative che si attribuiscono all'ente ideale non so come sieno conciliabili con ciò che si dice in più luoghi, il giudizio intorno alla sussistenza reale delle cose create consistere nell'affermare l'identità tra loro e quell'ente. « Che cosa è percepire « un sentimento sostanziale? È identificare il reale (sentimento)

1 *Nuovo Saggio* vol. II, sez. V, p. 4, c. 4, a. 4. pag 197.

2 *Introduzione* ecc. pag. 423.

3 *Introduzione* ecc. pag. 424.

« coll' essenza dell' essere intuito dall' intelletto [1] ». « Conoscere « l' esistenza di un ente reale è il medesimo che affermare una « specie d'*identità* fra l'essenza dell'ente e l'attività che nel sen- « timento si manifesta [2] ». Lo stesso avea detto sovente eziandio nel *Nuovo Saggio*. Siane esempio questo passo : « Ciò che « s' identifica alla *forma* della cognizione è la *materia* della co- « gnizione . . . e questa cognizione succede appunto con un atto, « mediante il quale ella (la materia) *s' identifica* colla forma . . . « Lo spirito in tal fatto non fa che considerare quella materia re- « lativamente all'essere e vederla nell' essere contenuta . . . Per « tal modo ella ha ricevuto . . . una relazione , una forma , un « predicato che non avea prima , e in questo predicato consiste « la sua *identificazione coll' essere* , poichè si predica di lei l' es- « sere [3] ».

Questa maniera di spiegare la conoscenza delle cose reali per l'applicazione di una forma unica, insignita di caratteri così diversi da quelli che in esse si avverano, non so se possa valere a darci scienza delle medesime. Imperocchè la verità della cognizione consiste nel rappresentarci le cose secondo che esse sono in loro stesse. Ora le cose singole, componenti l' universo, certamente non sono per la partecipazione d'una essenza comune ed identica, che si diversifichi in virtù di semplici modi e gradi e limiti di realizzazione particolare; ma ciascuna ha il suo proprio essere individuato e distinto da quello delle altre. Quest'essere potrà apprendersi dalla mente sotto un sol concetto formale, in quanto le cose tutte si convengono tra loro in ciò che hanno una qualche realità per cui si differenziano dal nulla. Ma un tal concetto formale è uno per semplice astrazione della mente, la quale considera in un obbietto la ragione di essere in quanto tale , prescindendo

1 *Psicologia*, vol. I, pag. 154.

2 Sposizione del sistema, fatta dallo stesso Rosmini e inserita nell'ultimo volume della *Storia universale* di CESARE CANTU'.

3 *Nuovo Saggio* , vol. III, pag. 110.

dalle differenze peculiari che lo determinano in quella data specie e in quel dato individuo. All'essere così concepito non si attribuiscono proprietà nè simili nè opposte a quelle che si trovano nei sussistenti reali, ma bensì si astrae dalle une e dalle altre; nè in ciò si commette alcun abbaglio, perchè, come accortamente disse Aristotile, *abstrahentium non est mendacium*. Si tratta di una mera veduta dell' animo, d' un mero concepimento ideale; e niente vieta che si concepisca una ragione, senza badare ad un'altra. Onde allorchè in virtù d' un giudizio si viene poi ad attribuire agli oggetti esistenti l' ente così appreso, non si congiunge con essi niente che contrasti alla loro natura. Lo stesso non può dirsi, quando all' ente, il quale, come osservò S. Tommaso, si predica sostanzialmente delle cose, si concedono doti così singolari, come son quelle di cui il sistema ragiona. Attribuita ad esse l' essenza dell' ente che da noi si concepiva, uopo è attribuir loro altresì i caratteri proprii di quell' essenza.

IV. Il professor Carlo Sola avea mossa al Rosmini la seguente obbiezione : « Stabilito che sia una volta non esservi più che « una sola idea . . . . . ed unificate tutte le essenze ossia le idee « in questa *una idea*, facilissimamente allora saremmo portati a « sospettare o anche ad indurre che l' *essere infinito reale è il « solo essere reale*, la sola sostanza, della quale tutto il mondo « e i suoi fenomeni non sono altro che manifestazioni diverse o « forme che egli viene assumendo [1] ». Il Rosmini gli risponde che questa conseguenza si evita osservando la gran divisione che il suo sistema pone tra l' essere ideale e l' essere reale. Giacchè l' essere ideale come necessario ed eterno viene a ridursi in Dio, laddove in Dio non possono ridursi i contingenti reali [2]. Nondi-

1 *Introduzione alla filosofia razionale*, pag. 137. Biella 1842.

2 « Niun altro sistema, a me pare, pone più gran divisione fra l' *essere « ideale* e *l' essere reale*. Ora *l' essere ideale* è necessario ed eterno, quando « all'opposto l'essere reale non è essenzialmente necessario ed eterno, aven- « dovi un mondo contingente e soggetto alla limitazione del tempo. Ora es- « sendo *l'essere ideale* essenzialmente necessario ed eterno, ne viene ch'egli

meno a dispetto dell' accennata divisione la mente non si acqueta, perchè ricorda che le cose giusta il sistema non hanno altro predicato di essere se non quello che nasce dall' applicazione ad esse fatta dell' ente ideale. Oltrechè il Rosmini in molti altri luoghi ci dice che l' essere è identico tanto sotto la forma ideale quanto sotto la forma reale. Siane esempio la risposta al sig. Barone: « Dico che l' essere identico si trova tanto nella idealità « quanto nella realità, ma in altro modo. Sia dunque che l' es« sere si prenda nella sua forma ideale o che si prenda nella sua « forma reale, egli è verissimamente e sempre il medesimo esse« re. Convien dunque con somma diligenza meditare sulla diver« sità che ha l' essere in queste due forme, nelle quali si presen« ta, e nell' una delle quali non è più nè meno che nell' altra [1] ». Come si accordino insieme in filosofia siffatte affermazioni io non giungo a comprendere. Ne rimetto perciò il giudizio ai più sapienti. Quel che nondimeno ritengo come certissimo si è che l' illustre e pio Autore le proferì in tutta buona fede.

« debba ridursi in Dio, ed essendovi in Dio un'unità perfetta, niuna maravi« glia è, che anche nell' essere ideale si trovi un'unità perfettissima, cioè che « tutte le idee si riducano ad una sola. Se fra le idee ci fosse una real di« stinzione ci sarebbe in Dio, il che pregiudicherebbe alla divina semplicità. « All'incontro l' essere reale contingente non potendosi ridurre in Dio, nè « pure esige l'unità e la semplicità propria del mondo ideale e divino.... Di « qui risulta, che dall' unicità, che si trova nelle idee, non si può argomen« tare all' unicità delle cose esterne contingenti perocchè l' essere ideale è « tanto distinto dall' essere reale e contingente, quanto è distinto Iddio dal« le creature. *Introduzione*, pag. 426.

1 *Introduzione*, pag. 421.

ARTICOLO IX.

Si discutono le prove del sistema.

221. L'argomento fondamentale, a cui assiduamente il Rosmini si appoggia in tutte le dimostrazioni che tesse, si è l' imbroglio in che, senza l' idea innata dell' ente, si troverebbe l' animo nostro per ispiegare l' origine della conoscenza. Spiegare l' origine della conoscenza, egli dice, vale altrettanto che spiegare l'origine delle idee generali. Ora le idee generali non possono esser tutte acquisite; perchè l'idea generale non può formarsi se non mediante un giudizio, ed ogni giudizio presuppone un' idea generale.

Come ognun vede, tutta la forza di questa prova consiste in quella proposizione, che l'idea generale non può formarsi se non mediante un giudizio. Or essa è talmente falsa, che la contraria dee anzi aversi per vera, cioè niuna idea generale potersi formare in virtù del giudizio. E la ragione ne è perchè il giudizio è sintesi, e l'idea generale non può formarsi se non per analisi. Lo stesso Rosmini contra suo grado il confessa là dove volendo conciliare la sua dottrina con quella di S. Tommaso si fa uscir di bocca che ad aver l' idea universale bisogna rimuovere non pure il giudizio della sussistenza, ma altresì le condizioni individuali dell' oggetto [1]. Ma io non voglio entrare qui in tale discussione per non allontanarmi dall'assunto, che è di vedere solamen-

1 « Le sensazioni o immagini (*phantasmata*) vengono unite coll'*idea dell'ente* e col *giudizio* della sussistenza della cosa : quindi si fa la *percezione* « *intellettuale*, determinata agl'individui percepiti, appunto mediante le sen- « sazioni (*phantasmata*). Or è da questa percezione intellettuale che si può « cavare le idee specifiche delle cose (colla doppia specie di astrazione, colla « prima si astrae il giudizio che si riferisce agl' individui, colla seconda an- « che le *condizioni individuali*) e si hanno così le *idee* universali pure ed « isolate. » *N. S.* Vol. II, pag. 82.

te se le prove recate dal Rosmini valgano o no a persuadere la tesi. Supponiamo adunque che il giudizio sia capace di formar l'idea generale; come prova il Rosmini che esso la formi in effetto, e che tal formazione non proceda per altro mezzo? Ecco la sua argomentazione: « È facile cosa osservare che la mente uma-
« na non può formarsi un' idea generale se non in uno di questi
« due modi: o coll' astrazione, o con un giudizio. Coll' astra-
« zione noi possiamo trarre un' idea generale da un' idea partico-
« lare, facendo col nostro spirito sopra quest' idea particolare le
« seguenti operazioni: 1.° la scomposizione di lei nei due elemen-
« ti, de' quali ella si compone, cioè *a*) nel comune, *b*) e nel pro-
« prio; 2.° l'abbandono del proprio; 3.° la fissazione della nostra
« attenzione sopra le sole *note comuni*, le quali sono appunto le
« idee generali che noi cerchiamo. Ora si osservi 1.° che tutte
« queste tre operazioni del nostro spirito, facendosi da noi sopra
« un' idea particolare, si esercitano sopra un' idea che già è in
« noi, ondechè l' abbiamo acquistata; 2.° quindi esse non sono
« rivolte ad altro fine che ad osservare la nota o idea comune sola
« ed isolata, non già a farla esistere o ingenerarla nello spirito no-
« stro. Ma per osservare l'idea comune e generale che si afferma
« contenersi nelle nostre idee particolari bisogna supporre che
« in esse idee particolari ella già si contenga: perciocchè altri-
« menti noi non la ci potremmo osservare giammai, nè fermare
« in essa la nostra attenzione, ov'ella già non ci fosse. La via dun-
« que dell'*astrazione* non vale punto a spiegare il modo onde noi
« ci formiamo le idee *comuni* e *generali*, come si è creduto da
« certe scuole di filosofia [1] ».

Quest'argomentazione più brevemente può proporsi così: Se l'idea generale non fosse formata dal giudizio, dovrebbe formarsi dall' astrazione. Ora l'astrazione non è capace di formarla. Imperocchè a far ciò essa dovrebbe in una previa idea separare la nota comune dalle note particolari. Dunque dovrebbe supporre un'al-

1 *Nuovo Saggio*, vol. I, pag. 12.

tra idea, di cui ci resterebbe poi a cercare l'origine; e di più dovrebbe supporre in siffatta idea già esistente la nota comune, val quanto dire dovrebbe supporre già bella e formata l'idea generale.

222. Come è chiaro, il fondamento ultimo della prova si è ridotto all'impossibilità di formar l'idea generale per via di astrazione; e quest'impossibilità si appoggia a due ragioni: l'una che l'astrazione presuppone una previa idea, l'altra che presuppone la nota comune. Ora di queste due ragioni la prima è falsa; la seconda è equivoca. È falsa la prima, perchè all'astrazione, di cui qui si tratta, non è necessario che vada innanzi un'idea, ma basta che vada innanzi la semplice sensazione o il semplice fantasma. È equivoca la seconda, perchè la preesistenza della *nota comune* può intendersi o quanto alla semplice *nota* che si appella comune, o quanto all' *intenzione* ancora *di comunanza*. Se s' intende nel primo modo, è vero che l'astrazione suppone la *nota*, che per opera sua dee divenire comune; ma tal nota è supposta veramente nell'obbietto offerto dalla cognizione sensitiva, la quale, come dicemmo, precede all'atto astrattivo. Se poi s'intende nel secondo modo, è falso che l'astrazione dee supporre la *nota comune*, cioè la nota già fregiata della universalità e comunanza; essendo appunto questa universalità e comunanza ciò che vien largito alla *nota* da essa astrazione [1].

[1] Questa distinzione è tolta a verbo da S. Tommaso, il quale a una simile difficoltà risponde appunto così: *Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color, qui videtur sine odore; manifestum est quod color qui videtur non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel illo homine;*

Dichiariamo con la maggior brevità che potremo queste risposte; giacchè la loro più ampia spiegazione spetta alla seconda parte del presente libro. Allora sarebbe mestieri che all' astrazione precedesse un' idea, quando si trattasse di astrazione secondaria appartenente all'ordine riflesso della conoscenza. Ma ora qui non si tratta di essa; si tratta bensì dell' astrazione primitiva e diretta che riguarda la prima formazione delle idee. Per codesta astrazione è necessario solamente presupporre una conoscenza concreta dell' oggetto; giacchè, come più sopra dicemmo, è impossibile che lo spirito operi intorno a ciò che non gli è presente, e che sciolga un composto da lui in niuna guisa posseduto. Ma questa previa conoscenza non è uopo che sia nell'intelletto, basta che sia nel senso e nell'immaginazione. Però essa non si denomina idea, la qual voce è ristretta alla sola conoscenza intellettuale; ma si denomina percezion sensitiva o fantasma, secondo che si riguarda l'atto del senso o della fantasia. Certamente lo spirito umano non può operare se non ha dinanzi la materia della sua operazione; val quanto dire nel caso nostro non può astrarre, se non ha appreso il subbietto intorno a cui dee esercitare l' atto astrattivo. Ma quest'apprensione egli l'ha per mezzo de'sensi e della immaginativa; e però S. Tommaso ci dice che alla formazione delle idee i sensi concorrono come causa materiale, perchè porgono la materia intorno a cui versa l'operazione dell'intelletto [1].

223. Dirai: L'atto astrattivo appartiene all'intelletto. Dunque all' intelletto dee esser presente il soggetto, sopra cui quell'atto si esercita. Ora una cosa non è presente all' intelletto, se non in

sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsum abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo speciei et non individualium principiorum. Summa Th. I. p. q. 85, a. 2 ad 2.

1 Vedi l' articolo sesto della quistione ottantesimaquarta nella prima parte della Somma teologica: *Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus.*

quanto è da esso percepita. Dunque all' astrazione dee precedere la percezione intellettiva, val quanto dire un' idea.

Rispondo: Dobbiamo guardarci da quell'errore, sì facile ad incorrersi, di personificare le potenze dell' anima, concependole quasi altrettanti esseri sussistenti che operino ciascuno da sè e per conto proprio. Uno è l'operante in noi, cioè il nostro spirito; e le potenze di cui egli è fregiato, non sono che strumenti di cui esso si vale per operare. Onde S. Tommaso giustamente avverte a proposito dell' intelletto che *intelligere proprie loquendo non est intellectus sed animae per intellectum* [1]. Le nostre facoltà operative sono distinte tra loro; ma hanno unità nella radice, da cui rampollano, e nel subbietto a cui tutte appartengono. Stante l' unità di questo subbietto, ogni qualvolta un oggetto è accolto in una potenza, per ciò stesso è reso presente a tutte le altre facoltà capaci di operare intorno al medesimo. Non ci è bisogno di nuova unione; l' unione richiesta è già data in virtù dell' identità dello spirito a cui tutte le potenze appartengono.

Acciocchè la volontà si muova ad appetire il bene, è certamente necessario che l' obbietto, a cui essa dee tendere, le sia fatto presente. Ma come avviene ciò? Forsechè in quanto quel bene si percepisce dalla stessa volontà, quasi ella fosse potenza conoscitiva? No, certamente. L' obbietto le è fatto presente per ciò solo, che è appreso dall' intelletto. Lo stesso dicasi dell'astrazione: l' obbietto è fatto presente alla virtù astrattiva per ciò stesso che è percepito dal senso.

Ripiglierà taluno: Ma come l'intelletto può applicare all'oggetto la sua virtù astrattiva, se prima nol percepisce egli stesso?

Rispondo: Allora è necessario che l'intelletto stesso percepisca l' oggetto a cui dee applicare la virtù sua, quando trattasi di un atto riflesso e deliberato; non già quando trattasi di un atto diretto, al quale ci moviamo non per elezione di volontà ma per

1 Qq. Disp. Q. *De veritate* q. X, art. IX.

determinazione di natura. Ha luogo qui ciò che il Rosmini non bene afferma del suo giudizio primitivo. Si avea egli mossa l'obbiezione, che non essendo il soggetto d' un tal giudizio conosciuto dall'intelletto, questi non potea applicargli il predicato. Al che risponde in questa guisa : « Perchè si dice che il predicato ed il « soggetto non si possono unire in giudizio, se prima entrambi « non sono conosciuti? Perchè si suppone che il principio che gli « unisce sia l'intelligenza ossia la volontà intelligente : come av« viene nella massima parte de' giudizii; ed è indubitato che l'in« telligenza non unisce due termini, se non a condizione di pri« ma conoscerli. Ma non potrebbe egli essere che quello che uni« sce i due termini non fosse l'intelligenza, ma fosse la stessa na« tura? Questo è appunto quello che avviene nel caso, di cui si « tratta; perocchè l'essenza dell'ente e l'attività sentita non ven« gono già uniti dalla nostra intelligenza, ma dalla nostra natu« ra, come abbiamo detto : quella unione dipende dall' unità del « soggetto e dall' identità dell' *essere conoscibile* e dell' *essere at« tivo* [1] ». Tutto questo discorso si trasferisca al caso nostro. Perchè si vuole che l' intelletto percepisca prima l' oggetto a cui dee applicare la virtù astrattiva? Perchè si suppone che il principio, il quale determina quell'azione, sia l'intelletto stesso, o meglio la volontà illuminata dall'intelletto. Ma non potrebbe un tal principio essere la stessa natura? Questo appunto accade nel caso presente. Imperocchè la virtù astrattiva non è applicata al fantasma dall' intelletto o dalla volontà, ma dalla nostra natura. Quell'applicazione dipende dall' unità del soggetto, che è senziente insieme ed astrattivo, e dall' identità dell' oggetto che è insieme sentito ed astraibile; giacchè il medesimo essere, che come particolare è appreso dal senso, si porge all'astrazione dell'intelletto.

Se ben si riguarda, ricorre in quest' obbiezione il medesimo errore di personificare le potenze dell'uomo. Non sono le potenze che operano, ma l'uomo per mezzo di esse. Uno è l' operante in

1 *Introduzione alla filosofia*, pag. [illegible]

noi, ed uno il paziente. Il nostro operare poi è una specie di reazione verso l' oggetto che ci ferisce. Un oggetto esercita un' impressione sopra gli organi animati del nostro corpo. Il composto umano (giacchè esso è che riceve quell' azione) reagisce; e, attesa l'unità del suo essere, reagisce con tutte le potenze capaci di operare intorno a quell'oggetto, con ordine nondimeno ed armonia tra di loro. Egli dunque sensitivo ed intellettivo ad un tempo, reagisce colle facoltà sensibili ed intellettuali, operanti ciascuna secondo la propria indole. Col senso apprende l'oggetto, ma l'apprende come semplice fatto. Coll'immaginazione ne forma il fantasma, cui ritiene presso di sè anche dopo che l'oggetto si allontana. Coll'intelletto ne percepisce la quiddità, astraendo da' suoi caratteri individuali e concreti. In quest' ultimo atto ci ha due azioni simultanee di tempo, ma l' una susseguente all' altra per solo ordine di natura. Esse sono lo sceveramento della quiddità da' suoi peculiari caratteri, e la intellezione della medesima sotto questa sua forma astratta. Quindi è che l' astrazione si dice previa alla intellezione, quantunque le sia contemporanea nel fatto.

224. E qui vuole osservarsi che quel che noi diciamo del principio, da cui dipende l'astrazione, non può dal Rosmini applicarsi al giudizio ch' egli noma primitivo; essendo grandissima pei due casi la differenza. A certificarsene basti riflettere che l' astrazione è un' analisi, laddove il giudizio è una sintesi. Per l'analisi dee presupporsi il composto; e il composto è da noi presupposto nella cognizion sensitiva e nel fantasma che rappresentano l' obbietto in concreto. Per la sintesi deono presupporsi i termini da congiungersi, e questi dal Rosmini non sono presupposti; giacchè la sensazione, che dovrebbe dare il soggetto, non è per lui conoscenza. Onde il soggetto, in quanto conoscibile, sarebbe dato da un atto del nostro spirito; e però noi contempleremmo in tal caso un'opera delle nostre mani. Il giudizio creerebbe a sè stesso uno dei termini da cui dee risultare, e precisamente quello di cui affermasi l'esistenza. Il simile non può dirsi dell' astrazione; la quale di per sè non è atto conoscitivo, ma

previo, logicamente almeno, all' atto conoscitivo; nè produce la cosa che apprendesi, ma solo una condizione sotto cui essa si apprende. E di vero l' astrazione non serve ad altro, che a dare universalità al conoscibile. Ora l' universalità non è l' oggetto, ma un modo dell'oggetto. Essa non è ciò che vien percepito o affermato dalla mente nel suo atto diretto; ma è solo una precisione ideale, che si fa nell'oggetto senza che sia appresa o affermata nel medesimo. Ciò, che si apprende ed afferma nell'oggetto, è la quiddità od essenza, e questa si avvera in lui realmente, comechè senza l' astrazione che le viene dall' intelletto,

Le cose, che compongono l' universo, sono veri enti, vere sostanze, vere piante, veri animali. Esse hanno relazioni tra loro ed esercitano le une sopra le altre vera influenza. Benchè limitate e concrete nella loro individuale esistenza, esse sono tuttavia copie realizzate delle idee eterne di Dio; e però hanno virtù di riprodurne la simiglianza, dovunque trovino un soggetto capace di riceverla. Così lo specchio, verbigrazia, è atto a riflettere nell'occhio del riguardante l' immagine del corpo luminoso da' cui raggi è percosso. L' anima umana è appunto un tal soggetto; e sebbene, come ultima tra le intelligenze, destinata ad informare un organismo, non partecipa fin da principio delle idee in atto, ma solo in potenza; è ciò non ostante ripiena di virtù intellettiva capace d'apprendere la quiddità delle cose che a lei si presentano. Una tal presentazione originariamente le vien fatta dal senso e dall' imaginativa. L'uomo, dotato com' è di senso, di fantasia, e d' intelletto, opera con tutte e tre queste potenze intorno a un medesimo obbietto. Il senso si tira dietro la fantasia in virtù dell' unità del subbietto operante; e in virtù di questa medesima unità la fantasia si tira dietro l'operazione dell' intelletto. Senonchè dove il senso si ferma a percepire il solo fatto materiale e concreto e la fantasia a produrne in sè l' immagine; l' intelletto ne apprende la quiddità o l' essenza, giacchè il suo obbietto è il *quod quid est* delle cose. Nell'apprensione di tal quiddità ci è astrazione da qualsiasi nota particolare propria del solo indivi-

duo; e questa astrazione, benchè contemporanea all' atto d' intendere, nondimeno gli va innanzi per semplice priorità di natura. Quindi è che la nota comune, che deve apprendersi per aver l' idea universale, è veramente nel sensibile e nel fantasma; ma non vi è colla dote di universalità e di comunanza. Questa dote le viene impartita dalla mente; ma essa non costituisce l'oggetto, bensì lo accompagna come condizione richiesta alla intellettuale percezione. Nondimeno, poichè l' obbietto è capace di ricevere sì fatta astrazione, sotto cui risplende all' intelletto nei suoi semplici essenziali caratteri; può dirsi che esso, in quanto è nel senso, è universale non in atto ma solo in potenza.

ARTICOLO X.

Dottrina di S. Tommaso sopra questa materia.

225. Benchè debba un tal tema trattarsi di proposito nel proprio luogo, e da noi siansene dati qui e colà non pochi cenni; tuttavia gioverà vederne qui, come delineato, uno schizzo. E per non andar vagando di troppo, mi restringo ad indicare semplicemente ciò che il S. Dottore ne dice ne' suoi comenti al libro terzo *De anima*. Sarà facile il vederne la convenienza con le dottrine da noi finora inculcate.

I. Tra il senso e l' intelletto passa analogia; e ciò per tre capi. L' uno è, perchè ad ambidue appartiene una specie di cognizione: *Sicut sentire est quoddam cognoscere, sic et intelligere cognoscere quoddam est* [1]. Il secondo è, perchè come il senso non è sempre in atto, ma talvolta in potenza, così ancora l' intelletto: *Sentimus quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu, sic et quandoque intelligimus in potentia et quandoque in*

1 *De Anima* lib. 3. Lez. VII.

actu [1]. Il terzo è perche come il sentire dice passione per essere il senso mosso e perfezionato dal sensibile; così l'intendere dice passione in quanto l' intelletto ancora vien mosso e perfezionato dall' intelligibile: *Sequitur quod, cum sentire sit quoddam pati a sensibili aut aliquid simile passioni; intelligere sit vel pati aliquid ab intelligibili vel aliquid alterum huiusmodi, simile scilicet passioni* [2].

II. Nondimeno l' intelletto differisce dal senso: *Sapere et intelligere non est idem quod sentire* [3]; e la differenza radicale sta in ciò, che il senso è facoltà organica, l' intelletto inorganica: *Haec autem est differentia, qua differt cognitio intellectiva a sensitiva, quod sentire est aliquid corporeum, non enim operatio sensus est sine organo corporali; intelligere autem non est aliquid corporeum, quia operatio intellectus non est per organum corporeum* [4]. Onde l'intelletto può dirsi facoltà separata, cioè libera da ogni intrinseco concorso di strumento materiale, il che non si compete al senso: *Dicitur separatus intellectus, quia non habet organum sicut sensus* [5].

III. Oltre ai sensi esterni, coi quali percepiamo i corpi da noi separati, ed oltre al senso interno, il quale percepisce le affezioni sensibili del nostro corpo; ci ha in noi un' altra facoltà, la quale forma come delle immagini delle cose apprese pei sensi, e le conserva e le riproduce eziandio nell' assenza di quelle. Codesta facoltà si denomina immaginazione o fantasia; e si distingue dall' intelletto, perchè appartiene alla parte sensitiva dell' uomo e si trova ancora nei bruti. Quindi essa non può risedere nei puri spiriti, nè può versare intorno ad obbietti meramente intelligibili: *Phantasia non potest fieri sine sensu, sed est tantum in*

1 Ivi.
2 Ivi.
3 Ivi.
4 Ivi. Lez. IV.
5 Ivi. Lez. VII.

habentibus sensum, scilicet animalibus; et est illorum tantum, quorum est sensus, scilicet quae sentiuntur; ea enim, quae sunt intelligibilia tantum, non cadunt in phantasiam [1].

E qui vuole osservarsi di passata che pel sistema rosminiano, questa facoltà nobilissima tra le sensibili, la quale è come intermezza tra il senso e l'intelletto, non dovrebbe aver luogo nell'uomo. La ragione si è perchè secondo quel sistema ogni nostra rappresentazione, quantunque di cosa particolare e concreta, purchè prescinda dalla reale presenza della medesima, costituisce un'idea, la quale appartiene all'intelletto [2]. La percezione poi dei singolari in atto presenti è propria del senso. Dunque la fantasia a che serve? Essa non può percepire un sussistente che impressioni i nostri organi; perchè ciò si aspetta al senso esterno. Non può rappresentare quel medesimo sussistente, prescindendo dalla sua attuale presenza; perchè allora diventerebbe un tipo, un modello, e quindi si convertirebbe in idea. Dunque converrà licenziarla, siccome inutile. Nei soli bruti ella potrà restare; ma in questi corre pericolo di trasformarsi in intelletto. Imperocchè quando il Rosmini ci parla dell' idea specifica d' una cosa, ei dice che essa rappresenta tutte le determinazioni individuali dell' oggetto, e solamente prescinde dalla sua attual sussistenza, la quale era termine del sentimento. Ora una tale rappresentanza è appunto quella che dovrebbe costituire il fantasma; il quale concerne un oggetto corporeo individuale, e nondimeno non lo riguarda come presente. Per verità il bue o il giumento allorchè s'avviano verso la stalla hanno l'immagine fantastica della stalla; giacchè da essa son mossi ad operare; e tuttavia la stalla è lontana, nè può colla sua presenza esercitare alcuna impressione sopra i loro organi. Lo stesso dicasi del cane che va in cerca del padrone, o del lupo che si accosta all' ovile

1 Ivi. Lez. VI.

2 Vedi, tra gli altri luoghi, *Nuovo saggio* vol. II, sez. V, p. 1, c. 2, a. 2; e p. 2, c. 3, a. 1 e 2.

per rapirne una pecora. In tal rappresentazione ci è l'obbietto individuale, senza la sua attual sussistenza; giacchè esso è assente, non esercita niuna azione, e però non può percepirsi come passività del subbietto. Ma una rappresentanza, in cui si prescinde dall'attual sussistenza della cosa rappresentata, costituisce l'idea nel sistema rosminiano. Dunque in tal sistema la fantasia dei bruti è vera facoltà di concepire le idee, in altri termini è vero intelletto. Ma torniamo a S. Tommaso.

IV. I sensi presentano l'obbietto alla virtù intellettiva mediante la fantasia; essendo questa la potenza più elevata tra le sensibili e più vicina alla parte razionale dell' anima: ***Phantasmata se habent ad intellectivam partem animae, sicut sensibilia ad sensum. Unde sicut sensus movetur a sensibilibus, ita intellectus a phantasmatibus*** [1].

V. Benchè il senso e la fantasia non rappresentino che cose individuate e concrete, nondimeno in tali cose altro è la loro quiddità, ed altro la loro individuazione. Imperocchè se l' individuazione fosse del tutto immedesimata coi principii costitutivi dell'essenza, non ci sarebbe che un solo individuo in ciascuna specie. Per esempio: se la singolarità di Socrate non si differenziasse in nulla dall'essenza di uomo; dovunque si trova l'essenza di uomo dovrebbe trovarsi la singolarità di Socrate. In tal caso ogni individuo umano non potrebb'esser uomo, senza essere ad un tempo anche Socrate: ***Principia individuantia et accidentia individui sunt praeter essentiam speciei. Et ideo contingit sub una specie inveniri plura individua; quae licet non differant in natura speciei, differunt tamen secundum principia individualia. Et propter hoc in omnibus, habentibus formam in materia, non est omnino idem et res et quod quid est eius. Socrates enim non est sua humanitas*** [2]. Ecco dunque l' oggetto proprio e diretto dell' intelletto: la quiddità, l'essenza, l' essere delle cose, voci tutte equivalenti tra lo-

1 Ivi. Lez. XII.
2 Ivi. Lez. VII.

ro; come per contrario l'obbietto de' sensi è il sussistente materiale e concreto. Il perchè, richiedendosi per diversi oggetti diverse potenze, *ad diversa cognoscenda diversae potentiae cognoscitivae requiruntur* [1]; si fa eziandio da questo capo manifesta la distinzione dell'intelletto dal senso, in quanto pel senso si percepisce il fatto, per l'intelletto l'essere che lo costituisce tale; pel senso si apprende la cosa, per l'intelletto la quiddità della medesima: *Caro cognoscitur sensu, esse carnis intellectu... Potentia intellectiva cognoscitur quidditas carnis, potentia sensitiva cognoscitur caro* [2].

VI. L'intelletto apprendendo la natura o quiddità dell'obbietto, senza i principii individuanti, che non ne formano i costitutivi essenziali, per ciò stesso astrae l'universale dal particolare: *Abstrahit intellectus universale a particulari in quantum intelligit naturam speciei sine principiis individuantibus, quae non cadunt in definitione speciei* [3]. Onde il suo oggetto primitivo e diretto è l'universale, per ciò stesso che è la quiddità delle cose. Nondimeno l'intelletto apprende anche il singolare; giacchè paragona con esso l'universale astratto, e niun paragone può istituirsi se non si apprendono i termini del ragguaglio. Sì fatta conoscenza del singolare si acquista dall'intelletto per riflessione sopra il fantasma, da cui si è astratto l'universale: *Cognoscit naturam speciei, sive quod quid est, directe extendendo seipsum; ipsum autem singulare per quamdam reflexionem, in quantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur* [4]. Onde l'anima intellettiva percepisce direttamente la quiddità astratta, riflessivamente il subbietto in cui tal quiddità si concretizza: *Anima intellectiva directe apprehendit quidditatem carnis, per reflexionem autem ipsam carnem.* La cognizione diretta del singo-

1 Ivi. Lez. VIII.
2 Ivi.
3 Ivi.
4 Ivi.

lare è lasciata al senso e all'immaginazione: *Intellectus non cognoscit directe singularia, sed sensus vel imaginatio* 1.

VII. Di qui apparisce che l'oggetto primo dell'intelletto nostro non sono le forme poste fuori delle cose sensibili, come vollero i Platonici; ma sono le forme sussistenti e realizzate in esse cose sensibili, benchè apprese in modo diverso da quello ond'esse sono fisicamente in loro stesse. L'intelletto le apprende astrattamente, senza le individualità proprie della loro reale esistenza. Nondimeno in ciò non incorresi falsità niuna. Imperocchè niente vieta che di due cose non del tutto identiche, s'intenda l'una senza dell'altra; come accade eziandio nei sensi, nei quali la vista esempigrazia percepisce il colore senza il sapore, quantunque nell'obbietto esistente si trovino insieme ambidue: *Obiectum intellectus nostri non est aliquid extra res sensibiles existens, ut Platonici posuerunt, sed aliquid in rebus sensibilibus existens; licet intellectus apprehendat alio modo quidditates rerum, quam sint in rebus sensibilibus. Non enim apprehendit eas cum conditionibus individuantibus, quae eis in rebus sensibilibus adiunguntur. Et hoc sine falsitate intellectus contingere potest. Nihil enim prohibet duorum ad invicem coniunctorum unum intelligi absque hoc quod intelligatur aliud. Sicut visus apprehendit colorem, absque hoc quod apprehendat odorem* 2.

VIII. Acciocchè la conoscenza intellettuale proceda nell'anzidetto modo non basta riconoscere nella parte intellettiva dell'anima una semplice potenza di apprendere; ma è necessario riconoscervi altresì una virtù attiva capace di sciogliere idealmente l'oggetto offerto dai sensi; sicchè in esso riluca alla mente la sola quiddità, rimossine gl'individuali caratteri. Questa virtù spirituale ed attiva, *virtus immaterialis activa* 3, si denomina *intelletto agente*, val quanto dire *attività intellettuale*. Essa è ancora appellata *lume* per

1 Ivi.
2 Ivi.
3 In 3 *de anima*. Lez. X.

metafora tolta dai corpi, i quali per azione della luce diventano visibili: *Unde dicit quod est ut lumen, quod quodammodo facit colores existentes in potentia esse actu colores* [1]. Imperciocchè l'atto di codesta virtù consiste nell'illustrare i fantasmi ed astrarne le specie intelligibili, rappresentative della sola quiddità dell'oggetto: *Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem; quia sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturam specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur* [2]. Sono queste come le linee maestre della dottrina di S. Tommaso intorno alla conoscenza intellettuale, cui dovremo poi incarnare e colorire a suo luogo.

1 Ivi.
2 *Summa th.* 1 p. q. 85, a. 1 ad 4.

ARTICOLO XI.

Opposizione fra l' idea dell' ente di S. Tommaso e quella del Rosmini.

226. Non credo trovarsi persona alcuna, mediocremente almeno versata nelle opere di S. Tommaso; la quale, se voglia procedere in buona fede, non sia costretta a ravvisare la contrarietà che passa tra i singoli capi del sistema rosminiano e le dottrine del grande Aquinate. Nondimeno per saggio ne mostrerò qui alcuna cosa per ciò che riguarda l' idea dell' ente, che è il punto culminante di esso sistema.

Codesta idea per Rosmini è innata, per S. Tommaso è acquisita. E veramente secondo l'Angelico l'intelletto nostro è da principio in potenza soltanto in ordine a qualsivoglia sorta d' idee : ***Intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas; sed est in principio in potentia ad huiusmodi species omnes*** [1]. Se dice *a tutte, ad huiusmodi species omnes;* come volete che s' intenda il contrario di qualcuna? S. Tommaso non riconosce altro in noi d'innato come atto, se non il lume dell' intelletto agente. Ciò è sì chiaro negli scritti del santo Dottore, che il Rosmini per non dissentire da lui fu necessitato a proporre come *conghiettura*, che quel lume dell' intelletto agente fosse appunto l' idea dell' ente. « Io ho congetturato che questo cotal « lume dell' intelletto agente che si tiene sotto la coperta della « metafora . . . . levato quel velo, sia pure l' *idea dell' ente* [2]. » Ma non ci vuol molto ad intendere che sì fatta congettura è del tutto arbitraria ed insussistente. Imperocchè primieramente l' idea, secondo S. Tommaso, informa l' intelletto possibile, non

1 *Summa th.* l. p. q. 84, art. 3.
2 *Nuovo Saggio*, v. II, p. 114.

l' intelletto agente: *Intellectus possibilis est qui speciem recipit, et actum intelligendi elicit* [1]. In secondo luogo l'intelletto agente, come il possibile, è per S. Tommaso parte o potenza del nostro spirito: *Intellectus agens est qui nihil recipit, sed est potentia animae, quo omnia facit actu intelligibilia* [2]. Ed altrove confutando gli Arabi, che volevano distinto e separato da noi l' uno o l' altro intelletto, espressamente dichiara ciò non poter essere; per la ragione che come l' azione dell' intelletto possibile, così anche quella dell' intelletto agente si attribuisce all' uomo, il che non potrebbe affermarsi, se entrambi non fossero parti o facoltà dell' uomo. E confortando il suo argomento coll' autorità di Aristotile, soggiunge: *Est etiam praedicta positio contra Aristotelis intentionem; qui expresse dixit has differentes duas, scilicet intellectum agentem et intellectum possibilem, esse in anima; ex quo expresse dat intelligere quod sint partes animae vel potentiae* [3]. In terzo luogo, se il lume innato dell' intelletto agente fosse per S. Tommaso l' idea dell' ente, come avrebbe egli potuto costantemente affermare che tutte le nostre idee sono acquisite? Non sarebbe stato codesto un modo non solo improprio, ma assai falso di parlare? Eppure il Rosmini ci fa sentire che a S. Tommaso *la proprietà del linguaggio fu sempre carissima* [4]. Finalmente il Santo Dottore parlando dell' idea dell' ente, spiegatamente l' annovera tra le prime concezioni dell' animo che procedono dalle specie astratte dai sensibili pel lume dell' intelletto agente: *Primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas... sicut ratio entis et unius et huiusmodi* [5]. Se dunque egli in termini chiari e precisi ci afferma che la nozione di ente si astrae da' sen-

1 Opuscolo XLII. *De potentiis animae*, c. VI.
2 Ivi.
3 In 3 *de anima*, Lez. X.
4 N. S. Vol. II, p. 79.
5 *De Magistro*, c. I.

sibili pel lume dell' intelletto agente, come può ragionevolmente sostenersi che secondo lui l' idea dell' ente s' identifica con quel lume? Può forse ciò che viene astratto identificarsi coll'astraente? L' effetto d' un' azione confondersi col principio da cui l' azione stessa procede?

Il Rosmini non dissimula questa difficoltà; ma per risolverla ricorre a un partito assai curioso. Egli propone di distinguere tra avere il concetto dell' ente e aver presente l' ente senza più; sicchè il primo possa dirsi acquisito giusta S. Tommaso, senza negare perciò che il secondo sia innato. In tal caso avere il concetto dell' ente non significherebbe aver la semplice intuizione dell' ente, ma di più intenderne la forza e l' applicazione [1]. Ma questa interpretazione non sembra possibile ad accettarsi. S. Tommaso parla dei primi concetti, *primae conceptiones*, e tra questi annovera il concetto di ente; e il Rosmini propone che un tal concetto s' intenda per una nuova attenzione prestata a una previa idea! S. Tommaso dice che in quel concetto dell' ente, formato per l' azione dell' intelletto agente, si conosce da noi la quiddità o essenza di esso ente, *ratio entis;* e Rosmini vorrebbe

1 « Ecco il dubbio che questo passo ingenera circa la mente dell'Angelico « Dottore. Egli mette il *concetto dell'ente* fra quelle cose che l' intelletto a- « gente vede immediatamente, ma all'occasione de' fantasmi. Or dunque egli « non fa che l'ente sia ciò che forma, secondo la nostra congHiettura, lo stesso « *intelletto agente*. L' interpretazione che io propongo e che mi sembra al- « quanto probabile si è questa, che altro è avere il *concetto* dell'*ente* (*ratio* « *entis*), e altro è avere presente semplicemente l'*ente* senza più. Vedere la « nozione o il concetto dell'ente è intenderne la forza, cioè intendere come « egli sia suscettivo di applicazione e di produrre a noi da suoi visceri di- « verse cognizioni. Anch'io dico che noi non possiamo conoscere la forza, la « fecondità ed anche la virtù che ha l'idea dell'ente di essere applicata, fino « a tanto che all'occasione delle sensazioni (fantasmi) noi non l'applichiamo: « allora quell'idea non istà più solitaria, scioperata; diventa operativa ; noi « allora miriamo in essa con un' attenzione ed intenzione nuova e vi scor- « giamo la sua *nozione* o intima natura (ratio entis) ». *Nuovo Saggio*, Vol. II, pag. 114.

che s' intendesse non la quiddità dell' ente ma l' applicazione e la fecondità del medesimo!

Io domando a quanti sono sinceri amatori della verità, che cosa avrebbe dovuto far S. Tommaso per darci ad intendere che egli non ammetteva innata l'idea dell'ente? Egli nega in generale le idee innate, ci dice che tutte le idee sono formate per azione dell' intelletto agente, soggiunge mille volte che quest'intelletto agente non è altro che una virtù e potenza dell'animo, il cui atto non è di conoscere ma di astrarre; finalmente ci dice che l' essenza dell' ente *(ratio entis)* si conosce da noi per uno dei primi concetti che si formano per astrazione da sensi in virtù dell' intelletto agente; e tutto ciò non basta a chiarirci della sua sentenza? Se così è, non ci sarà oggimai mezzo efficace a francheggiarci dal pericolo di non essere intesi.

Per corona, aggiungiamo un altro passo evidentissimo in questa materia, purchè non si trovi chi vi applichi un' interpretazione simile alla precedente. S. Tommaso nel libro terzo *de anima* giungendo a quel luogo, dove Aristotile segna l' intelletto agente col nome di *abito;* avverte che alcuni ingannati dall'equivoco di questa voce confusero l' intelletto agente coll' abito dei primi principii: ***Huius autem verbi occasione quidam posuerunt intellectum agentem idem esse cum intellectu qui est habitus principiorum.*** Or egli dice che ciò non può ammettersi in nessun modo; attesochè l' abito dei primi principii presuppone una previa conoscenza, cioè l' intellezione dei termini da cui risultano i primi principii; e però se l'intelletto agente fosse l'abito dei primi principii, non avrebbe per ufficio la formazione di tutti gl'intelligibili: ***Quod esse non potest, quia intellectus qui est habitus principiorum praesupponit aliqua iam intellecta in actu, scilicet terminos principiorum, per quorum intelligentiam cognoscimus principia, et sic sequeretur quod intellectus agens non faceret omnia intelligibilia in actu*** [1]. Ciò posto, argomentiamo così:

1 In 3 *De anima*. Lez. X.

Qual è la ragione per cui S. Tommaso nega che l' intelletto agente sia l' abito dei primi principii? Perchè i primi principii suppongono i termini, cioè le idee, dalla cui intelligenza essi procedono; e però se l' intelletto agente fosse l' abito dei principii, non sarebbe quello che reca all' atto tutti gl' intelligibili. Ora ciò non esclude manifestamente qualsiasi intelligibile innato? Come avrebbe potuto S. Tommaso con verità affermare che dall' intelletto agente son recati all' atto tutti gl' intelligibili, se il massimo tra essi, cioè l'idea dell'ente, vantasse tutt'altra origine? Come avrebbe potuto stabilire che non solo i primi principii ma ancora gli elementi da cui essi risultano non sono innati, se per lui era innata l'idea dell'ente, elemento formale di tutt'i principii?

227. Posta questa differenza capitale tra l' idea dell' ente di S. Tommaso, e l'idea dell' ente del Rosmini, non ci sarebbe uopo di altro per conoscere il gran divario che corre tra amendue. Nondimeno a maggior dilucidazione dell' argomento è bene ricordare altresì che, secondo il Rosmini, l' idea dell'ente in tanto si distingue da Dio, in quanto esprime la sola forma ideale, distinta dalla reale; laddove, secondo S. Tommaso, la distinzione tra l' ente universalissimo e Dio si avvera nella stessa idealità o concetto. Imperocchè secondo lui l'idea di Dio è l'idea dell'essere attualissimo e sussistente in sè stesso, quando per contrario l' idea universalissima di ente esprime l' essere nella massima sua potenzialità, siccome quello che vien concepito per semplice astrazione da ogni realità concreta e quindi è capace di determinarsi in ciascuna: *Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus qui Deum dixerunt esse illud esse universale quo quaelibet res formaliter est* [1]. L'essere, che costituisce Dio, è semplicissimo atto, e però tale che esclude da sè ogni giunta di perfezione; laddove l' essere astratto siccome non inchiude nel suo concetto questa o quella determinazione, così è necessario che niuna ne escluda, ma sia indifferente a qualsivoglia

1 *De Ente et Essentia.*

specificazione. Laonde benchè sotto un aspetto dica atto, sotto un altro dice potenzialità. Quindi è che Iddio si distingue da tutte le altre cose per la sua purezza dell'essere; giacchè sussiste in quanto essere e non in quanto tale o tal essere, come accade degli enti finiti; i quali per conseguenza non sono l' essere sussistente ma l'essere partecipato in questo o quel grado di perfezione. *Hoc enim esse quod Deus est, huius conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde* PER IPSAM SUAM PURITATEM *est esse distinctum ab omni esse; propter quod in commento nonae propositionis libri* De Causis *dicitur quod individuatio primae Causae, quae est esse tantum, est per* PURAM BONITATEM EIUS. *Esse autem commune* (l'ente astratto) *sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis; quia, si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur* [1]. Onde si vede che al concetto di Dio nella dottrina di S. Tommaso non si sale per *composizione* di forme, *ideale, reale, morale*, come vorrebbe il Rosmini; ma bensì si sale per *semplificazione* e appuramento di concetti, sciogliendo e rimovendo dall' idea di ente tutto ciò che inchiude potenzialità, ed elevandoci coll' intelletto al concepimento di atto purissimo, non ricevuto in alcun subbietto ma sussistente nella sua stessa purezza. Di che di leggieri s' intende come Dio è da sè, e le creature da altri; come Dio è infinito, e le creature finite. Imperocchè l'*essere*, depurato da ogni mistura di potenza, non esprime se non ciò che è attualissimo e formalissimo in tutto quello che importa perfezione. Sussistendo poi esso nella sua purità e pienezza, non richiede anzi esclude qualsiasi causa che lo determini.

Un' altra diversità ha l' idea dell' ente secondo S. Tommaso e secondo il Rosmini; in quanto essa pel primo è veramente in potenza rispetto alle altre idee, pel secondo è in potenza soltanto a parole. Imperocchè per S. Tommaso le singole idee per formarsi hanno mestieri che la virtù intellettiva astragga le quid-

1 Luogo sopra citato.

dità specifiche dai fantasmi sensibili; pel Rosmini esse sgorgano, come rivi da fonte, dall' idea dell' ente, e i sensibili sono richiesti come mere occasioni.

Ma sopra tutte è da notare quella discrepanza per cui l' idea dell'ente al veder del Rosmini si predica di Dio e delle creature *univocamente*, il che da S. Tommaso si nega a chiarissime note. « L'essere, dice l' uno, ha due rispetti in cui mirar si può, verso « di sè e verso di noi. Lasciando interamente questo secondo ri« spetto e considerando puramente l' essere in sè noi abbiamo « trovato che è solo iniziale; di che avviene ch' egli sia d' una « parte similitudine degli esseri reali finiti, dall'altra similitudine « dell'essere reale infinito, e si possa quindi predicare di Dio e « delle creature, come dissero le scuole, univocamente [1]. » *Il diverso rispetto all' essere*, dice l' altro, *impedisce l'univoca predicazione dell' ente. Ora l'essere si riferisce a Dio e alle creature, in modo diverso; giacchè Dio è l' essere per sè sussistente, il che non compete a nessuna creatura. Onde in niun modo l' essere si predica univocamente di Dio e delle creature: Diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis. Deus autem alio modo se habet ad esse, quam aliqua alia creatura; nam ipse est suum esse, quod nulli alii creaturae competit; unde nullo modo univoce de Deo et creatura dicitur* [2].

Il Rosmini accortosi di tal differenza, s'ingegna di rimuoverla. Imperò in una lettera al sig. Pestalozza, inserita nell'*Introduzione*, dice che S. Tommaso dà due significati alla parola *ente*, l' uno che esprime l' *essenza delle cose* e che risponde alla quistione *quid est*, l' altro che esprime un *concetto formato dall' anima* stessa e risponde alla quistione *an est* [3]. Quindi soggiunge che il suo *es-*

1 *Nuovo Saggio*, Vol. III, pag. 328.

2 *De Potentia*, Q. VII, art. 7.

3 « S. Tommaso dà due significati alla parola *ente*: egli dice che con que« sta parola talora, s' intende l' *essenza* delle cose, e in tal caso si parte ne' « dieci predicamenti d'Aristotile; e talora significa un concetto formato dal« l'anima stessa (S. I, III, IV, ad 2; XLVIII, II ad 2, in I Sent. D. XIX,

sere purissimo e comunissimo è appunto l' ente preso nel secondo dei due significati di S. Tommaso, esprimente, come S. Tommaso dice, un concetto della mente [1]; e che quando S. Tommaso nega che l' ente sia univoco dee intendersi dell' ente nel primo significato, il quale dove si stabilisse univoco si cadrebbe nel panteismo [2].

Ma che questa distinzione non possa aver luogo, apparisce manifestamente da questo solo, che S. Tommaso in tanto nega che l'essere possa predicarsi univocamente di Dio e delle creature, in quanto a rispetto di Dio e delle creature l'univoca predicazione ri-

« q. V, a. I ad I, e in molti altri luoghi). Dice ancora che l' ente preso nel « primo significato appartiene alla quistione che ricerca *quid est*? Ma l'ente « preso nel secondo significato appartiene alla quistione che ricerca *an est*? « *Introduzione* ecc. pag. 432.

1 Ivi, pag. 433.

2 « Certo sarebbe errore gravissimo il dire che l' essere in quanto esprime essenza e non semplice e pura esistenza, si predicasse univocamente « di Dio e delle creature; perciocchè in tal modo l'essenza di Dio e l'essenza delle creature sarebbe la stessa, il che è quanto dire noi cadremmo nel « mostruosissimo panteismo. Affine di combattere questo errore che corrode le moderne filosofie io scrissi il *Nuovo Saggio;* dove prendendo il male « dalla radice dimostrai che il mezzo col quale l'uomo conosce tutte le cose « è l' essere purissimo e comunissimo, il quale forma il lume della ragione « umana. Quest' essere purissimo e comunissimo è appunto l' ente preso nel « secondo dei due significati di S. Tommaso. » *Ivi.*

Ma primieramente se l'ente purissimo e comunissimo è l'ente nel secondo significato di S. Tommaso, cioè un *concetto formato dall' anima* stessa, come può costituire il lume della ragione? L' anima dovrebbe formare ciò che costituisce il suo lume? In secondo luogo come può ciò conciliarsi colle altre cose che si dicono del medesimo ente, cioè che esso è l' *essere in tutta l' estensione che prende questa parola* (Introd. pag. 32); che coll' intuito *si conosce che cosa sia essere e se ne intuisce l'essenza* (Psic. vol. I, pag. 88); che *l' essere intuito è l' essenza dell' ente* (Rinn. pag. 611) e va discorrendo? Noi certamente non dimentichiamo, ciò che abbiamo notato più volte, l'abborrimento professato sempre dal Rosmini ad ogni ombra di panteismo. Ma altro è discorrere de' principii, altro dell' animo d' uno scrittore.

pugna universalmente in ogni sorta di concetti: *Impossibile est aliquid univoce praedicari de Deo et creatura* [1]; *Impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce* [2]; *Nihil de Deo et rebus aliis potest univoce praedicari* [3]. Or come può ragionevolmente interpretarsi che chi procede da premesse così universali ed assolute intenda di fare eccezione nell'inferenza stessa che ne deduce?

ARTICOLO XII.

Epilogo.

228. Gli elementi più principali, onde consta il sistema proposto dal Rosmini, sono l'idea innata dell' ente, la percezione sensitiva, il giudizio intorno all'esistenza de' reali, le idee acquisite, la maniera di renderle universali. Noi abbiamo gradatamente discussi tutti codesti punti, e frutto della nostra disamina è stato che niuno d' essi racchiude una soddisfacente spiegazione. Raccogliamo ora qui in poche parole le fatte osservazioni.

I. L' ente ideale ha una natura trasmutabile ed incerta, che si presta facilmente ad opposte dottrine. Esso è semplicissimo, e nondimeno inchiude diversi elementi. È indeterminato, e nondimeno è fonte e radice di tutte le idee. Esprime la semplice possibilità delle cose, e nondimeno ci fa conoscere la loro esistenza reale. Dice ciò che è comune a tutti gli esseri creati, e nondimeno ha caratteri divini. È forma della ragione, e nondimeno è distinto dall'ente ragionevole che ne risulta. È meramente ideale, e nondimeno contiene per sintetismo ontologico anche la

1 *Quaestio 7 de potentia*, a. 7.
2 *Summa th.* I p., q. XIII, a. 5.
3 *Contra Gentes*, l. I, c. 32.

forma reale e morale. In somma essa ha tutte le proprietà di cui avete bisogno, secondo le moltiplici ed anco contrarie occorrenze.

II. Questo carattere così diverso ed equivoco si avvera anche della percezione sensitiva; il cui termine, giusta il sistema, è l'*estrasoggetto*, che si definisce *un' attività sentita*. L' attività ha un doppio rispetto: all' agente ed al paziente. In quanto sentita, è passività del subbietto in cui viene esercitata; ed il sistema si avvale di questa considerazione per dire che la sensazione non esiste se non relativamente a noi, e che per essa non si percepisce se non una nostra modificazione, val quanto dire un soggettivo. Tuttavia, quando ne viene il bisogno, si fa valere l'altro rispetto che la sensazione ha alla causa da cui è destata, per derivarne l'esistenza reale del sensibile. La quale esistenza ora sembra dedursi in virtù di un raziocinio, ora affermarsi immediatamente per un giudizio primitivo, ed ora percepirsi sensitivamente per l'atto stesso della sensazione. Per tutte queste cose si trovano testi opportuni nei diversi scritti dell' Autore, e ognuno può profittarne a suo grado. Anzi in una risposta al Professor Sola pare che si ammetta come termine diretto e immediato della percezione sensitiva la sostanza stessa del sentito. Imperocchè avendogli quel Professore obbiettato che, potendo un effetto finito esser prodotto da una causa infinita, cade per terra l' argomento, col quale nel *Nuovo Saggio* dalla limitazione della sensazione s' inferisce che la sua causa prossima non è Dio [1]; il Rosmini a lui risponde in questi termini: « Se ella attentamente considera vedrà che la « dimostrazione mia fondasi interamente sull'analisi del concetto « di corpo, per la quale io stabilisco che il corpo è quell' *agente* « *sull' anima che l'anima sente nello spazio;* e la sostanza corporea « non è nè più nè meno di questo agente. Ora quest' *agente* sentito « immediatamente dall'anima e nell'anima e avente il modo della « estensione, è una sostanza limitata, e perciò non può essere

1 Quella dimostrazione si trova nel *Nuovo Saggio*, Vol. II, Sez. 5, p. 5, c. II, a. II. p. 242.

« Dio [1]. » Qui espressamente si afferma che l'*immediatamente sentito* è un corpo, una sostanza corporea, ossia l'agente stesso da cui procede l'azione in noi ricevuta. Nondimeno in questa medesima lettera si torna a negare che la sensazione possa dirsi *oggettiva;* quasichè il *percepire una sostanza* non sia lo stesso che *percepire un esistente*, e l'esistente percepito non sia secondo il fraseggio stesso del sistema un oggetto.

Noi sopra questo particolare osservammo che irragionevolmente si nega alla percezione sensitiva la dote di conoscenza; e che l'accagionare ciò di Sensismo è un fare a fidanza colla semplicità de' lettori. Il Sensismo non consiste nell'attribuire al senso qualche grado di conoscenza, ma nell'attribuirgli ogni sorta di conoscenza; sicchè l'intelletto non sia altro che senso o una trasformazione del senso. In quella guisa appunto che il materialismo e l'ateismo non consistono nel dire che i corpi e le creature sono enti; ma nel dire che sono tutto l'ente: sicchè oltre dei corpi non ci siano spiriti, ed oltre delle creature non ci sia il Creatore. La distinzione tra l'intelletto e il senso non è riposta nell'esser l'uno conoscitivo e l'altro non conoscitivo; il che è contrario al senso comune, alla piena de' filosofi cattolici, e al parlare stesso delle divine Scritture [2]; ma è riposta in ciò che l'uno è facoltà inorganica, l'altro organica, l'uno è percettivo della quiddità delle cose e però dell'universale e dell'astratto, l'altro non apprende che il solo fatto individuale e concreto.

III. Il giudizio primitivo intorno all'esistenza de' reali, nella guisa in che ci viene offerto dal sistema, non può accettarsi. Un tal giudizio, come atto unico ed indiviso, non apparterrebbe a niuna facoltà; giacchè il predicato starebbe nell'intelletto e il subbietto nel senso. In secondo luogo unirebbe due elementi eterogenei del tutto, un sensibile cioè e un intelligibile; secondo che espressamente ci dice il Rosmini: « Il giudizio non è l'unio-

1 *Introduzione* ecc. pag. 426.

2 *Cognovit bos possessorem suum et asinus praesepe Domini sui.* Is. I, 3.

« ne di due idee ma di un predicato e di un soggetto, ed il sog-
« getto è la sensazione; quindi è un'unione d'idea e di sensazio-
« ne [1]. » La qual cosa sembra ripugnante in un tutto che appartiene integralmente all' ordine intellettuale, come è in questo caso. Imperocchè, secondo che S. Tommaso osserva, l' intelletto nostro quando apprende separatamente i termini del giudizio ha due intelligibili; ma quando li congiunge insieme, forma d'amendue un solo intelligibile: *Aliquando separatim et seorsum intellectus intelligit, et tunc sunt duo intelligibilia; quando autem componit, fit unum intelligibile* [2]. In terzo luogo lo spirito uscirebbe in una conoscenza cieca, affermando l'idea universale di un particolare che per lui è un incognito. S. Tommaso, parlando della conoscenza che Dio ha de' singolari, riferisce l'opinione di alcuni, i quali volevano che essa si facesse per l' applicazione d' un universale al particolare: *Alii dixerunt quod Deus cognoscit singularia, applicando causas universales ad particulares effectus.* Al che risponde esser vana del tutto una tale sentenza, perchè l' applicazione dell'universale al particolare non può farsi senza presupporre la conoscenza di esso particolare: *Sed hoc nihil est, quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud praecognoscat; unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia sed cognitionem singularium praesupponit* [3]. In quarto luogo l'idea dell'ente applicandosi alla sensazione produrrebbe il soggetto del giudizio, come spesso l' Autore afferma. Dunque nel giudizio lo spirito umano mirerebbe una sua fattura, ossia il prodotto d'un'idea innata. In quinto luogo, siffatta idea non esprime che la semplice possibilità ossia non ripugnanza. Dunque, quale che sia il modo onde si concepisca la sua applicazione o causalità, essa non potrà impartire se non possibilità e non ripugnanza, val quanto dire ciò che è diverso dalla real sussistenza.

1 *Nuovo Saggio*, vol. I, sez. III, c. I. ar. V, pag. 25.
2 In 3 *de anima* Lez. X.
3 *Summa th.* I p. q. 14, ar. 11.

Nè vale il dire che quell'idea esprime anche l'esistenza. Imperocchè sì fatta esistenza non potrebbe da lei esprimersi se non in quel modo che puossi da un'idea innata; val quanto dire come esistenza semplicemente pensata in modo universale ed astratto. Essa dunque non potrebbe largire un' esistenza reale, ma solo un' esistenza ideale; cioè un' esistenza appartenente alla scienza non di *visione* ma di *semplice intelligenza*, e però diversa dallo stato reale. Finalmente la sensazione, a cui in virtù del giudizio primitivo viene applicata l' idea di esistenza, non porgerebbe che un elemento soggettivo; giacchè l' *estrasoggettività*, che il sistema le aggiunge, non si riduce ad altro in fin de' conti, se non ad essere un fenomeno che sorge in noi indipendentemente da noi.

Considerando dunque i tre elementi di quel giudizio: *subbietto*, *predicato*, *copula*, troviamo che il primo è un *soggettivo*, il secondo un'*idealità*, il terzo un *nesso postovi dal cieco istinto*.

IV. Quanto alle idee acquistate, noi vedemmo l' impossibilità di spiegarle per *filiazione* dall' idea innata dell' ente. Imperocchè il più universale contiene solo in potenza il meno universale: *In magis universali continetur in potentia minus universale* [1]; e la potenza è di per sè sterile, se non viene fecondata dall'atto. Dunque l' idea dell' ente, universalissima ed astrattissima, di per sè non può generare le altre idee, se non viene attuata da altri elementi che la determinano. Questi elementi, posta la virtù astrattiva, che cava da' sensibili le quiddità delle cose, si spiegano agevolmente. Ma nel presente sistema, in cui la sensazione non è conoscenza e l' animo comincia non dall' analisi ma dalla sintesi; la faccenda è al tutto inesplicabile. Perocchè gli elementi determinanti, non potendosi cavare dalla sensazione, bisognerebbe che procedessero dall' istessa idea indeterminata dell'ente. Così la potenza, non si sa come, dovrebbe dar l' atto, l'indeterminato produrre le proprie determinazioni, il vuoto d'ogni contenenza particolare riempirsi per una specie di miracolo di

1 S. Tommaso *Summa th.* I p. q. 85, ar. 3.

tutte le particolarità e specificazioni proprie delle singole idee. Nè si dica che l'elemento determinante è la sensazione; giacchè l'idea non può essere specificata se non da ciò che appartiene all' ordine ideale, e la sensazione è fuori di codesto ordine; anzi, giusta il sistema, è fuori della sfera altresì della conoscenza. Oltrechè come potrebbe la sensazione somministrare gli elementi determinativi delle idee, se il Rosmini stesso, parlando delle idee dette a priori, c'insegna che esse escludono tutto ciò che alla sensazione si riferisce?

V. Nè meno inconcepibile è la maniera, colla quale si pretende spiegare l' universalizzazione delle idee; riponendola nella semplice separazione dell' oggetto dalla sua reale esistenza. Primieramente, anche il fantasma dell'immaginazione prescinde dalla reale esistenza della cosa immaginata, e nondimeno sarebbe errore il dire che esso rappresenta l' universale. In secondo luogo, Dio concepisce gl' individui possibili, e noi apprendiamo e ragioniamo di persone particolari defunte o lontane. In tali cose non si considera certamente l'esistenza reale, e nondimeno l' obbietto non è diventato universale. In terzo luogo la ragione, sopra cui si fonda il Rosmini, che ogni cognizione prescindente dalla reale esistenza della cosa esprime un modello, è falsa; sì perchè le nostre conoscenze specolative non sono esemplari ma copie dell'oggetto, e sì perchè il modello in quanto tale non inchiude universalità ma solo imitabilità, la quale non contrasta all' individuazione.

VI. La prova che l'Autore adduce non è salda; perchè alla formazione dell'idea universale basta la virtù astrattiva. Anzi il suo argomento dovrebbe invertirsi ragionando a questo modo: L'idea generale non potrebbe concepirsi se non per opera di astrazione o di giudizio; ma il giudizio non è abile a formarla, perchè è sintesi; dunque è uopo dire che essa si formi per astrazione.

229. Lo sbaglio capitale di questo sistema è posto nell' aver capovolto l'ordine delle operazioni del nostro spirito, stabilendone l'incominciamento non nell' analisi ma nella sintesi. Quindi si

è trovato costretto a dover supporre innata nell' animo un' idea attuale, da cui scaturissero tutte le conoscenze; senza curare punto nè poco l' inestricabile labirinto in cui si entrava con simigliante dottrina. Che se poi si chiede la radice prima di tale sbaglio, essa si troverà nell' essersi creduto buon metodo il prender le mosse dal Criticismo, il quale interamente appoggiavasi a quella medesima inversione. Ed è questo l' errore comune di tutta la filosofia moderna dopo Kant: il credere che la mente nostra non debba ricevere ma fabbricarsi la conoscenza. Di qui la necessità di stabilire in essa delle forme *a priori*. Codeste forme saranno, secondo i diversi opinari, una o più idee innate, l'essenza stessa dello spirito, l' intuizione dell' essere universale, l' intuizione di Dio, che in modo diretto e immediato a noi si manifesti. Ma in tutte queste variazioni si andrà sempre barcollando tra due estremi contrarii, finchè cedendo del tutto all'impeto della logica non si pervenga all'assoluta immedesimazione del pensiero coll' essere, del subbiettivo coll' obbiettivo, unica via in quel presupposto di salvare la realità de' nostri concepimenti. Così la scienza filosofica abbandonando l' *obbiettivismo* scolastico ed appigliandosi al *subbiettivismo* cartesiano, riuscì da ultimo all' *identità* de' trascendentali tedeschi.

Per cansare un tale estremo, conviene di necessità tenèr altro cammino e ristabilire il processo naturale degli atti della mente nostra, riconoscendo con S. Tommaso che essa comincia non dalla sintesi, bensì dall'analisi. Secondo una tale dottrina uopo è ammettere le seguenti verità, consigliate dall' esperienza e dalla ragione e direttamente opposte al sistema fin qui discusso.

I. Invece dell' idea dell' ente, dee dirsi innata nell' animo nostro la sola facoltà intellettiva; la quale abbia la conoscenza non in atto ma solamente in potenza, *in principio sumus intelligentes solum in potentia* [1]; e nondimeno abbia l'attività necessaria a farci passare dalla potenza all'atto: *In parte intellectiva est aliquid*

1 *Summa th.* 1. p. q. 79, a. 2.

activum et aliquid passivum 1. Questa facoltà intellettiva, presa in tutte le diverse funzioni della sua efficacia, è propriamente ciò che appellasi il lume della ragione infusoci da Dio. Lume dicesi in noi ciò che è manifestativo del vero. Onde anche l'abito della fede, che riceviamo nel santo battesimo, si noma sotto tale aspetto lume soprannaturale di fede. Ora nella conoscenza naturale noi ravvisiamo le conseguenze per la intellezione de' principii; ravvisiamo i principii per la intellezione delle idee; e concepiamo le idee per l'astrazione delle quiddità. Come dunque la virtù astrattiva delle quiddità ci è lume per la percezione delle idee; così la percezion delle idee ci è lume per la cognizione de' principii, e la cognizion de' principii ci è lume per la derivazione delle inferenze. Ecco dunque il lume della ragione, l' impronta del divin sole fatta nel nostro spirito; la virtù manifestatrice in noi del vero e del bene: *Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*. Il Rosmini credette che questo lume dovesse essere un oggetto; e però il ripose nell'ente astratto intuíto da noi. Nel quale abbaglio fu tratto dall' equivoco della metafora, presa dalla luce corporea. Imperocchè come la luce rispetto all' occhio è un primo oggetto che serve poscia ad illustrare gli altri; così opinò che il medesimo si avesse a dire dell' intelletto nell'applicazione di quel traslato. Ma il negozio qui corre altramente; poichè il lume della ragione dee valere per la percezione di ogni oggetto, primo o secondo che sia; e però non può esso stesso essere oggetto, se non per rispetto a una cognizione riflessa. Esso è detto lume in ordine al vero universalmente preso, e quindi dee precedere ogni atto di conoscenza. Dunque dee consistere in una virtù; ed è appunto la virtù intellettiva in quanto manifestatrice del vero allo spirito nostro.

Mille luoghi di S. Tommaso potrebbero allegarsi a questo proposito; ma sopra tutti è notevole quello de' suoi comenti a Boezio *De Trinitate*. Quivi il S. Dottore dice spiegatamente che il

1 Ivi a. 3.

lume della ragione, infusoci da Dio, non è *obbietto primo* della nostra conoscenza, e che non ci serve a far conoscere le cose come un *conoscibile che sia mezzo della loro cognizione*, ma solo come ciò che le rende abili ad essere conosciute: *Nec tamen oportet quod ipsum lumen inditum sit primo a nobis cognitum. Non enim eo alia cognoscimus sicut cognoscibili quod sit medium cognitionis, sed sicut eo quod facit alia cognoscibilia* [1]. Le quali parole sembrano espressamente dirette contra coloro, che vogliono che l'obbietto primo della nostra conoscenza sia il lume della ragione; e che esso sia mezzo universale del sapere, come un cognito che serva a far conoscere le altre cose. E tanto più è mirabile questo passo, in quantochè S. Tommaso dopo aver detto che il lume della nostra ragione *non sit primo a nobis cognitum;* soggiunge subito che primo cognito è l'ente: *Prima cognita a nobis, ut ens et unum* etc. Egli concede che il primo intelligibile è Dio; ma nega che influisca nell'intelletto nostro come primo oggetto di cognizione; bastando che influisca in noi come causa, in quanto ci comunica la virtù intellettiva: *Non oportet quod primum Intelligibile hoc modo influat in intellectum nostrum ut intelligatur, sed ut praestet intelligendi virtutem* [2].

II. I sensi partecipano veramente della conoscenza, benchè in infimo grado; e nell'uomo, per la congiunzione coll'intelletto nella stessa sostanza dell'anima, divengono ancora più efficaci che non sono nei bruti; sicchè i fantasmi in noi sono resi abili a poterne astrarre le intenzioni intelligibili: *Sicut pars sensitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur* [3].

III. Il primo atto della parte intellettiva del nostro spirito non è un giudizio ma un'astrazione, per cui si prende a contem-

1 OPUSCULUM LXVIII *super Boëthium de Trinitate.*

2 Ivi.

3 S. TOMMASO *Summa th.* 1. p. q. 85, a. 1 ad 4.

plare la sola essenza o quiddità dell'oggetto, prescindendo dalla concreta individuazione del fatto appreso pei sensi: *Virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei; et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus* [1].

IV. Per sì fatta astrazione l'idea è resa universale; perchè rappresenta la sola quiddità, prescindendo dalle condizioni individuali proprie della concreta esistenza: *Hoc est abstrahere universale a particulari vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur* [2].

V. Questa non è che semplice apprensione, in cui propriamente consiste l'idea, secondo che il Rosmini medesimo riconosce in varii luoghi. Il giudizio poi, col quale si afferma l'esistenza del sensibile: *ciò che io sento esiste*, ovvero *ciò che io veggo è un uomo*, è un atto posteriore; giacchè richiede la percezione intellettiva dell' obbietto singolare da noi sentito, e il singolare non si percepisce dall' intelletto se non per riflessione sopra il fantasma, da cui si è astratta la quiddità universale: *Singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest.... Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem et quasi per quandam reflexionem potest cognoscere singulare... Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: Sortes est homo* [3].

VI. A spiegar dunque l'origine delle idee non ci è bisogno d' altro se non di riconoscere nella parte intellettuale dell'animo

1 S. Tommaso. Ivi ad 3.
2 S. Tommaso. Ivi *in corpore*.
3 *Summa th.* 1. p. q. 86 a. 1.

una virtù astrattiva delle quiddità o essenze degli obbietti percepiti da' sensi; la qual virtù da S. Tommaso fu detta intelletto agente, voi potete chiamarla attività intellettuale, forza astrattiva, o come meglio vi piace, giacchè non si tratta del nome ma della cosa: *Oportet ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem* [1].

Queste cose ho io qui toccate di volo; la loro più ampia spiegazione si avrà nella seconda parte di questo libro.

CONCLUSIONE

1. Tra i sistemi fin qui discussi, quello a cui sopra tutti vuolsi por mente, si è senza niun dubbio, l' Ontologismo. Imperocchè il Tradizionalismo e il Lamennismo, due forme diverse d' una medesima idea, non sono tanto una filosofia quanto piuttosto una negazione della medesima. Ogni altra dottrina poi intermezza conviene che ultimamente si risolva nell'Ontologismo, ammettendo la visione diretta di Dio, se non creante, almeno ideante l'universo. Onde non è da prendere maraviglia, se nella disamina appunto d' un tal sistema ci soffermammo più a lungo che in quella degli altri, e se al medesimo rivolgiamo ora le ultime nostre considerazioni nel conchiudere la parte polemica del presente trattato. E perciocchè, come dichiarammo fin dal preambolo, intento precipuo del nostro scrivere si è di divolgare e chiarire la dottrina di S. Tommaso; consacreremo questo ultimo tratto a notare l' opposizione di essa col punto fondamentale dell' Ontologismo, che è la visione diretta di Dio. Il che ci varrà ancora come di naturale trapasso alla seconda parte del nostro libro, la quale dee tutta consistere nella esposizione della teorica del Santo Dottore intorno alla natura della intellettiva conoscenza.

1 *Summa th.* 1. p. q. 79, a. 3.

2. Molti sono i luoghi di S. Tommaso che potrebbero qui rapportarsi, non essendoci quasi parte della sua dottrina, la quale non contraddica a quella pretensione ontologica. Nondimeno un luogo assai splendido ci sembra quello de' sui comenti al libro *de Trinitate* di Severino Boezio. Le cose, che quivi dal Santo son ragionate, mi sembrano del tutto scritte in acconcio de' tempi nostri; tanta è la chiarezza colla quale vi è rifiutata ogni forma di Ontologismo eziandio temperato, e tanta è la precisione delle risposte che si dánno agli argomenti coi quali i suoi fautori anche oggidì sogliono propugnarlo. Io invito gli studiosi della verità a leggere l' anzidetto opuscolo da loro stessi, e qui per saggio ne riferirò semplicemente alcuni tratti.

S. Tommaso comincia dal dire che la mente umana, aggravata dal peso del corruttibile corpo, non può fissare naturalmente l'intuito nella prima luce di verità, in virtù della quale ogni altra cosa sarebbe di leggieri conosciuta. Onde è mestieri che la nostra ragione nell'ordine naturale proceda da ciò che è dopo a quel che è prima e però dalle creature si sollevi al Creatore. *Naturalis mentis humanae intuitus pondere corruptibilis corporis aggravatus in prima veritatis luce, ex qua omnia sunt facile cognoscibilia, defigi non potest. Unde oportet quod secundum naturalis cognitionis progressum ratio a posterioribus ad priora deveniat et a creaturis in Deum* [1]. Quindi è che Iddio per comunicare all' uomo una scienza delle cose divine, la quale fosse più perfetta e sicura, provvide un altro mezzo di cognizione per lui, quello cioè della fede soprannaturale. *Ideo Deus humano generi aliam tutam viam cognitionis providit, suam notitiam per fidem mentibus hominum infundens. Unde dicitur* 1. *Cor.* 2. *Quae Dei sunt nemo novit nisi Spiritus Dei; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.* Come dunque principio della natural conoscenza è la notizia delle creature raccolta dai sensi; così principio della conoscenza soprannaturale è la notizia della prima verità avuta per rivelazione.

1 Opusculum LXVIII *super Boëthium De Trinitate.*

Sicut ergo naturalis cognitionis principium est creaturae notitia a sensu accepta, ita cognitionis desuper datae principium est primae veritatis notitia per fidem infusa. Di qui nasce che il procedimento della filosofia sia diverso da quello della teologia. Attesochè i filosofi, i quali seguono l'ordine della conoscenza naturale, fanno precedere la scienza delle creature alla scienza di Dio, cioè la fisica alla metafisica; ma dai teologi si tiene un contrario cammino, in quanto la considerazione del Creatore si fa andare innanzi a quella delle creature. *Et hinc est quod diverso ordine hinc inde proceditur. Philosophi enim, qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur, praeordinant scientiam de creaturis scientiae divinae, scilicet Naturalem Metaphysicae; sed apud Theologos proceditur e converso, ut Creatoris consideratio considerationem praeveniat creaturae* [1].

In questo tratto, come subito si vede, è negata ogni forma di Ontologismo. Conciossiachè non solo si dica impossibile generalmente l'intuito diretto di Dio nell' ordine naturale, ma si stabilisca in termini espressi che in sì fatto ordine la nostra conoscenza comincia dalle creature; e che però la contemplazione del filosofo esordisce dal punto opposto a quello del teologo. La qual cosa non è affermata sol di passata; ma è resa fondamento di tutta l'argomentazione, e S. Tommaso quasi non si sazia di ripeterla ed inculcarla. Eccone un altro passo assai lampante e cospicuo. *Divinorum notitia dupliciter potest aestimari: uno modo ex parte nostra, et sic nobis cognoscibilia non sunt nisi ex creaturis, quarum notitiam a sensu accipimus. Alio modo ex natura ipsorum, et sic ipsa sunt ex seipsis maxime cognoscibilia, quamvis secundum modum suum non cognoscantur a nobis, tamen a Deo cognoscuntur et a beatis secundum modum suum. Et sic de divinis duplex scientia habetur; una secundum modum nostrum, quae sensibilium principia accipit ad notificandum divina, et sic de divinis philosophi scientiam tradiderunt; philosophiam pri-*

1 Luogo sopraccitato.

mam divinam scientiam dicentes. Alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur; quae quidem perfecte nobis in statu viae est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum de divinis per divinam revelationem instruimur, et per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae Veritati propter seipsam [1].

3. Nè solamente nell'opuscolo, di cui parliamo, è un tal punto stabilito dal S. Dottore, ma in quasi tutte le altre sue opere. Egli ne parla nella Somma teologica, nella Somma contra i Gentili, nei Comenti al Maestro delle sentenze, e in generale dovunque gli viene a taglio. Nè basta; ma egli ne forma argomento per dimostrare l' eccellenza della teologia a rispetto della filosofia, e per attribuire alla prima vera giurisdizione e signoria sopra della seconda. La filosofia dee servire alla teologia e riceverne lume ed indirizzo. E qual ne è la ragione? Perchè la teologia è più simile alla scienza di Dio, il quale per la considerazione di sè stesso conosce tutte le altre cose; e perchè la teologia contemplando direttamente la prima causa ha prerogativa di sapienza a rispetto d' ogni scienza filosofica. *Non eodem ordine utraque doctrina procedit; nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero Fidei, quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur* [2]. *Ipsa maxime sapientia dici debet, utpote semper altissimam causam considerans.... et propter hoc sibi quasi principali philosophia humana deservit* [3]. E perciocchè anche la metafisica contempla Dio; il santo Dottore osserva essere diversissi-

1 Opusculum LXVIII *super Boëthium De Trinitate.*
2 *Contra Gentes*, l. 2, c. 4.
3 Ivi.

mo il modo di contemplazione tenuto in questa scienza da quello che è proprio della teologia. Perciocchè la metafisica considera Dio per ragioni desunte dalle creature, laddove la teologia considera Dio per lume ricevuto da Dio medesimo. *Est etiam magis dicenda sapientia quam metaphysica, quia causas altissimas considerat per modum ipsarum causarum, quia per inspirationem a Deo immediate acceptam; metaphysica autem considerat causas altissimas per rationes ex creaturis assumptas. Unde et ista doctrina magis etiam divina dicenda est, quam metaphysica; quia est divina quantum ad subiectum et quantum ad modum accipiendi; metaphysica autem quantum ad subiectum tantum* [1]. Ora l'Ontologismo, comunque si attemperi, si arroga sempre una simile prerogativa di cominciare la contemplazione da Dio e da Dio discendere alle creature. Il suo elemento essenziale si è che l'uomo abbia naturalmente facoltà di fissar le pupille nel Sole increato e di là procedere alla intuizione d'ogni altro vero. Quindi esso si gloria che anche i suoi assensi sieno fondati direttamente nella infallibilità stessa di Dio, e che del fulgore di Lui sia cosperso ogni suo atto conoscitivo. Anzi il procedimento ontologico ha questo privilegio sopra il teologico, che laddove la Teologia riceve il senso dei dommi dall'insegnamento della Chiesa; l'Ontologismo riceve la illustrazione degli obbietti della sua conoscenza dalla luce stessa di Dio.

4. Io non mi metterò a dimostrare che ammessa una tale dottrina, l'indipendenza della ragione voluta da'razionalisti verrebbe a giustificarsi almeno in gran parte. Io veggo bene che ciò irriterebbe di troppo que'cattolici pii ed onesti, che hanno tuttavia la mente ingombra delle dottrine ontologiche. Ma certamente ognun vede che essa non conserva con egual limpidezza la distinzione tra l'ordine naturale e soprannaturale; nella qual distinzione è fondata tutta l'economia della nostra sacrosanta religione. E veramente il limite che mantiene salda ed irremovibile l'anzidetta

1 *In primum librum Magistri sententiarum.* Prologus, q. I, a. 3.

distinzione è l'incapacità naturale della creatura a veder Dio intuitivamente colle sole forze naturali: ***Deum nemo vidit unquam. Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*** [1]. Ecco la formola esprimente con divina semplicità e chiarezza la necessità della rivelazione per educar l'uomo viatore sulla terra. A fine d'iniziarci a quella scienza di Dio, la quale dee formare la nostra felicità sempiterna e alla quale siamo tenuti di volgere fin d'ora gli affetti ed ordinare le operazioni; il Verbo eterno degnò di venire ad ammaestrarci personalmente. E la ragione si fu perchè Iddio è in sè stesso invisibile ad ogni intelletto creato; e il solo Unigenito, che è la scienza sussistente del divin Padre, potè farsene rivelatore.

5. Codesta dottrina nella teorica di S. Tommaso apparisce quanto sublime, altrettanto facile a concepirsi. Imperocchè se la mente nostra nell'ordine naturale non ha visione diretta se non delle sole creature; è chiaro che noi non possiamo pervenire ad altra conoscenza di Dio se non a quella che può dedursi dalle medesime; nè possiamo esser fatti partecipi in questa vita della scienza stessa di Dio, se non per via di rivelazione e di fede [2]. Ma nell'Ontologismo, che oltre alla visione soprannaturale ammette una visione diretta di Dio anche nell'ordine naturale, la faccenda si abbuia e si confonde non poco. E per fermo se noi siamo in diretta comunicazione con Dio, nel quale a seconda della maggiore penetrazione ed elevatezza d'ingegno discopriamo più copiose e più alte verità; il dire: fin qui possiamo stenderci, e non più ol-

1 IOHAN. I, 18.

2 Quindi S Tommaso inferisce che noi naturalmente non possiamo conoscere la Trinità delle divine persone. *Naturali cognitione de Deo cognoscere non possumus, nisi quod percipitur de Deo ex habitudine effectuum ad ipsum, sicut ea quae designant causalitatem ipsius et eminentiam supra creata et quae removent ab ipso imperfectas conditiones effectuum. Trinitas autem personarum non potest percipi ex ipsa causalitate divina, cum ipsa causalitas communis sit toti Trinitati, nec etiam dicitur secundum remotionem tantum.* Opusc. LXVIII super Boëthium De Trinitate.

tre, nell' asseguimento delle verità divine è un parlare affatto arbitrario che non ha norma certa. I razionalisti possono sempre a diritto rispondere che il grado assegnato non è l' ultimo; perciocchè l' intelligenza è progressiva di sua natura, massimamente in virtù dell' incivilimento; e però quel che apparisce incomprensibile a un intelletto volgare e in una età semibarbara, potrà bene venir compreso da una mente più elevata e in tempi più colti. E veramente, supposto l' Ontologismo, donde potrà desumersi la determinazione di misura in questo genere? In Dio sono lucidi e per sè visibili tutti i veri. Perchè dunque vedendo Dio debbo veder solamente quelli che a voi piace di chiamar naturali, e non debbo vedervi alcuni almeno di quegli altri, a cui non si sa per qual ragione attribuite il vocabolo di soprannaturali? Perchè non mi ha da essere naturale la visione di tutto ciò che in Dio è naturale, in altri termini, rispondente alla sua natura? Potrà essere che io non vegga in Lui quel che potrei vedervi, per difetto di applicazione e di esercizio; ma se io vi presto tutta l' attenzione, e mi esercito per lunghi anni a contemplare, non ci è ragione per cui mi resti occulto ciò che in Dio è di per sè evidente e cospicuo. E se io sono un ontologo straordinario, dotato d' un potentissimo intuito; perchè dovete voi venire a segnarmi dei confini arbitrarii e dire che io nella visione di Dio non posso addentrarmi alquanto più che non fassi comunemente e scoprir con chiarezza qualche vero, che alla schiera volgare degli uomini sembra superiore alla natura?

6. Quei cattolici, che professano l' Ontologismo, per salvare la distinzione tra i veri naturali e soprannaturali sono costretti a dire o che la mente umana nella visione di Dio mira la sola esistenza di Lui e non l' essenza, o che apprende Dio come autore della natura e non della grazia, o che infine percepisce gli archetipi eterni del divino intelletto prescindendo dal subbietto in cui essi rilucono. Ma questi diverticoli sono insussistenti del tutto. Imperocchè non distinguendosi in Dio per verun modo l' essenza dall' esistenza, non vi si può veder l' una, senza vedere ad un tempo

anche l'altra. Onde S. Tommaso, rispondendo a chi dalla conoscenza che abbiamo dell' esistenza di Dio volesse inferire che ne vediamo l'essenza, dice che ciò seguirebbe, se noi mirassimo in sè l'atto stesso dell'esistenza divina, il che è falso; ma che non segue in niun modo dalla nostra cognizione presente, per la quale non conosciamo l' esistenza di Dio, se non in quanto conosciamo la verità di questa proposizione: *Dio è*; e a questa stessa non giungiamo se non in virtù di razionale discorso: *Esse dupliciter dicitur. Uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum cum subiecto. Primo modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo cum dicimus:* Deus est, *vera est; et hoc scimus ex eius effectibus* [1].

La stessa ragione dell'assoluta semplicità divina rende assurdo l'altro partito, a cui potrebbono ricorrere gli ontologi, dicendo che noi nella visione diretta conosciamo Dio come autore della natura e non della grazia. Imperocchè questa diversità di effetti non rifluisce in nessuna guisa sulla cagione; la quale, rimanendo una ed identica, non può conoscersi sotto un aspetto e non sotto un altro. Acconciamente il Suarez: *Omnis visio Dei est eiusdem rationis, et per eam videtur Deus ut in se est, tam ut trinus quam ut unus, tam ut auctor gratiae quam naturae* [2].

Nè più felice è la terza scappatoia, la quale vorrebbe che noi in virtù d'astrazione vedessimo in Dio i soli archetipi eterni, senza apprendere il subbietto a cui essi appartengono. L'astrazione non può esercitarsi sopra una cosa che non sia anteriormente appresa per una qualche facoltà conoscitiva. L'astrazione non fa che separare ciò che prima erasi percepito confusamente in maniera indistinta e concreta. Essa richiede l'obbietto nel conoscente; e l'obbietto non si trova nel conoscente, se non in virtù d'una cogni-

1 *Summa th.* I p. q. III, a. IV, ad 2.

2 *Tractatus de fine hominis.* Disp. XV.

zione. Onde l' atto astrattivo, che dovrebbe darci la percezione degli archetipi divini separatamente dall' essenza, supporrebbe già un altro atto, per cui l'obbietto fosse stato già appreso concretamente. Qual sarà pertanto codesto atto? Un atto del senso? Ma Dio non è obbietto sensibile. Un atto dell' intelligenza? Ma dunque prima di percepire gli archetipi in astratto, si è percepito Dio stesso nella sua real sussistenza. In secondo luogo gli archetipi eterni non potrebbero da noi vedersi, senza che si vedesse ad un tempo l'atto della mente divina in cui essi sono. Ora quell'atto è talmente identificato coll'essenza di Dio, che non può per astrazione separarsene da chi lo mira qual è in sè medesimo; giacchè l'intendere in Dio è lo stesso che l'essere. Appositamente il Dottor S. Tommaso; il quale nega del tutto la possibilità di vedere gli archetipi divini senza vedere ad un tempo la divina essenza. *Non est possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat; tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quae fiunt, ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturas; tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum ut est obiectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes* [1].

7. Ammesso dunque l' Ontologismo non è possibile in buona logica servare una chiara e limpida differenza tra l'ordine naturale ed il soprannaturale; e quei che tuttavia vogliono mantenerla, nol fanno altrimenti che a via di distinzioni più o meno ingegnose ma irragionevoli. Onde non è meraviglia se tutti i novatori ed increduli de' giorni nostri fanno plauso a tale dottrina, e gioiscono di vederla talora abbracciata da persone di sana fede ma di mente poco avveduta. I figliuoli delle tenebre sono più prudenti de'figliuoli della luce nel fatto loro. Aspirando essi a convertire la religione in mero incivilimento, e il Cattolicismo in semplice

1 *Summa th.* 2. 2. q. 173, a. 1.

strumento di ben essere umano; intendono acutamente che il primo lavoro convien che sia quello di naturaleggiare la fede; giacchè l' ordine pratico è fondato nell' ideale, nè può l' uno stabilirsi a rovescio dell' altro. Ora a naturaleggiare la fede non ci è via più spedita nè più sicura che promuovere le dottrine razionalistiche, e farle ad ogni modo penetrare nella scienza. Questo è il pensiero che domina più o meno chiaramente in tutti gli scritti de' nostri italianissimi, e che è proposto in maniera esplicita e senza ambagi da Vincenzo Gioberti. Costui ci fa sentire con precise parole che lo scopo del progresso si è l' *immedesimazione della religione colla civiltà umana* [1]*; e che il razionalismo moderno è destinato a ricongiungere l'ortodossia e la scienza* [2]. Con queste perfide intenzioni nell'animo egli si fe da principio a promulgare l'Ontologismo, come iniziale attuazione di un gran disegno. Nel che egli mostrò assai di perspicacia; essendo la dottrina ontologica acconcissima a dare i primi passi in tale cammino, siccome quella che apre l' adito a una teosofia misteriosa ed occulta, di natura elastica ed arrendevole; la quale, dilatandosi a poco a poco in mani esperte, saprà crescere per guisa, che getti finalmente del tutto a terra ogni muro divisorio tra l' ordine naturale ed il soprannaturale. Gl'intesi nella trama applaudirono tostamente al restauratore della sublime sapienza, stata fin da principio delizia dei nemici del Cristianesimo, e con ipocrite arti finsero un istante d' essersi riconciliati colla Fede. Scossi al rombazzo ed illusi dalle appariscenti forme di ortodossia, colle quali ad uccellare i semplici l'autore avea rivestito da prima il suo sistema, molti eziandio nel campo de' buoni si lasciarono rapire a quel fascino e ne accettarono dove più dove meno i principii. Ciò fu allora scusabile, stante l' inganno teso; ma non sappiamo se sia scusabile del pari anche ora che le posteriori manifestazioni versarono tanta luce sopra quelle tenebrose ed avviluppate magagne. Leg-

1 *Riforma Cattolica* pag. 86.
2 Ivi pag. 85.

gasi infatti l'infelice scrittura del Gioberti intitolata *Filosofia della Rivelazione*, e si vedrà come egli insegna espressamente *esser proprio della scienza e della civiltà coi loro successivi incrementi di andare scemando viepiù il sovrannaturale e il sovrintelligibile della Religione* [1]. E la ragione secondo lui si è, perchè *il sovrintelligibile e il sovrannaturale sono l'intelligibile e la natura in potenza* [2]. Egli ragiona questi suoi dettati movendo dalla sua teorica dell'intuito; e così ci porge una prova di fatto delle ree conseguenze che in sè involgono le dottrine ontologiche.

Gli ontologi di retto animo e di ortodossa credenza si sforzano con temperamenti e sottigliezze d' impedire la sequela di questi errori; ma la logica è infrenabile e a lungo andare rompe ogni impaccio. Chi abborrisce le conseguenze di un sistema, dee, se vuol esser logico, ripudiarne assolutamente i principii; in altra guisa dee rassegnarsi ad accettare i necessarii effetti delle poste cagioni. La prudenza negli ordini specolativi (giacchè ci ha una prudenza direttrice altresì della scienza) consiste appunto nel saper discernere negl' inizii, comechè tenuissimi, d'una teorica tutte le buone o ree conseguenze, di cui essa è feconda. In questo genere non ci è cautela che basti; perciocchè un piccolo abbaglio e quasi indifferente che si commetta ne'principii, va poi passo passo crescendo e dilatandosi, sicchè diviene grandissimo e spaventevole nelle rimote illazioni: *Parvus error in principiis, magnus in illationibus.*

8. Chiederà alcuno: ma onde avviene che essendo tali i pericoli dell' Ontologismo, nondimeno non pochi animi retti e zelantissimi non meno del bene della scienza che della religione, lo hanno abbracciato? Diremo liberamente in ciò la nostra sentenza; e niuna persona assennata dee adontarsene, non essendo nostra intenzione di offendere veruno, ma solo di mettere in luce la verità. Noi pensiamo che ciò sia proceduto dall' abbandono fat-

1 *Riforma Cattolica* pag. 46.
2 Ivi pag. 46.

tosi della teologia scolastica; ed ecco la ragione di questa nostra credenza. L'ingegno umano nella considerazione dell' universo tende naturalmente alla partecipazione di una scienza divina, in quanto, non pago di contemplare le cose create in loro stesse, brama altresì di conoscerle in virtù di principii che emanino direttamente dallo stesso lume di Dio. Ciò in antico facevasi nella teologia scolastica; la quale, non consisteva solamente in chiarire i dommi della fede e ricavarne illazioni nel giro delle cose divine, ma discendeva altresì ad illustrare tutta la scienza delle cose umane e create colla luce de' principii soprannaturali disposati alle verità naturali. Basti, se non fosse altro, guardare la Somma teologica di S. Tommaso d'Aquino per accertarsi di questa nostra affermazione. Quivi si troverà alla scienza di Dio congiunta la scienza dell' uomo e del mondo per via non più d' analisi ma di sintesi, e sotto l'influenza delle verità rivelate. In tal modo la teologia era come perfezionamento e corona della filosofia; e valeva allora quel detto, che adesso farebbe ridere: *Est theologus, ergo est philosophus* [1]. Il teologo, in quanto tale, non solo era maestro in divinità, ma possedeva altresì il supremo grado nella scienza naturale, l'illustrazione cioè della medesima in virtù della scienza divina. Onde gli uomini di Chiesa si recavano ad onore di porre in fronte ai loro scritti filosofici la qualità di teologi; e le persone laiche, non istruite in teologia, giustamente si consideravano come filosofi a metà, ovveramente come filosofi in un grado assai più basso.

Pel divorzio, avvenuto nei tempi moderni, della teologia dalla filosofia, la scienza sacra si restrinse alla sola investigazione e difesa dei dommi soprannaturali, senza farli discendere alla illustrazione e al perfezionamento delle verità naturali. Ora la mente umana, non potendo spogliarsi di quella inclinazione, che ac-

1 Con ciò non intendiamo dire che anche al presente non ci sieno teologi dotti in filosofia e talora anche insigni. Ci sono la Dio mercè; ma questo è in essi frutto del loro studio e della loro solerzia, non della loro professione.

cennammo più sopra, si volse ad appagarla con altri mezzi, con quelli cioè che si trovò avere alla mano, e cercò in sè stessa quel lume che più non le veniva impartito dalla scienza teologica. Quindi fu tentata di credere che si trovasse in diretta comunicazione con Dio per via d'intuito naturale, e che di là scaturissero i supremi principii, abili a perfezionare e sublimare l' inferior conoscenza delle cose create. Ecco la radice, secondo me, di questo misticismo filosofico e di questa scienza occulta, non accessibile agli intelletti volgari, onde gli ontologi illudono sè medesimi e traggono agevolmente nella loro illusione molti splendidi ingegni. La radice sta in una nobile tendenza dell'animo nostro, per cui esso non contento della scienza *a posteriori* delle cose create, ne agogna un'altra *a priori* per lume che emani direttamente da Dio. Questa scienza *a priori* non si può conseguire perfettamente se non nella visione beatifica; nondimeno se ne può avere quaggiù una partecipazione imperfetta per l' applicazione delle verità rivelate, scienza divina, alla esplicazione delle verità naturali proprie della scienza filosofica. Abbandonatasi la teologia scolastica, che adempiva codest' ufficio, l' uomo ha cercato, fuori dei principii rivelati, un' altra scienza che facesse altrettanto per vie naturali, e non ha potuto ritrovarla se non che nell' Ontologismo. Il perchè codesto sistema, chi sottilmente lo riguarda, non è altro alla perfine che l' intrusione della ragione in un ufficio non suo, e l' usurpazione fatta dalla filosofia di diritti proprii della scienza teologica.

E perciocchè ogni usurpazione non può partorire che odio e nimistà, non è da prendere meraviglia se siffatta foggia di filosofare riesce da ultimo a manifesta nimicizia colla teologia; e tende a risolversi in perfetto razionalismo. La quale perversa tendenza potrà venire più o meno frenata, finchè l' Ontologismo si troverà in mano a pii ecclesiastici o a secolari di buona volontà; ma passato una volta in balìa di persone, se non irreligiose, almeno indifferenti, esso correrà alla libera secondo l' impeto della propria natura. E però, torniamo a ripetere, è inganno luttuoso

quello di alcuni, i quali guardando alla moderazione degli ontologi, appartenenti alla schiera dei buoni, credono esagerati i nostri timori, e forse ci mettono in voce di malinconici sognatori. In fatto di scienza non si dee guardare alla subbiettiva disposizione delle persone, ma all' obbiettiva indole de' principii. Dove questi sieno rei, debbono a grande studio rimuoversi; comechè la bontà di chi li maneggia ne attenui o ne ritardi o eziandio ne impedisca gli effetti.

FINE DELLA PRIMA PARTE

INDICE

E SOMMARIO

PROEMIO

INTRODUZIONE

CAPO I.

DEL LAMENNISMO

CAPO II.

DELL' ONTOLOGISMO

CAPO III.

DEL TRADIZIONALISMO

CAPO IV.

DELL' ENTE IDEALE

CONCLUSIONE

ERRATA	CORRIGE
Pag. 53 Articolo XI.	Articolo X.
» 114 L'Apostolo	L'Apostolo ed Evangelista Giovanni
» 188 Articolo XII.	Articolo XIII.

IMPRIMATUR

Fr. Dominicus Buttaoni O. P. S. P. A. Magister.

IMPRIMATUR

Fr. Ant. Ligi Bussi Archiep. Icon. Vicesgerens.